المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثامن

١٥

التنبؤات والمعجزات

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

DKi

بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الخامس عشر

التنبؤات والمعجزات

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : **Al-Mugnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl**

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm — قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — سنة الطباعة : 2012 م - 1433 هـ

Printed in : Lebanon — بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st — الطبعة : الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢+
فاكس: ٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6
9 782745 157737

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

---

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ٩/ ١٣٨ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنّة الفقهية.

(٤) تعرّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أَفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه(١) ـ العمد(٢) ـ شرح العمد ـ النهاية(٣).

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين(٤) ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات(٥) ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ **أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي**: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ **في الطبقات**: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن متوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن متوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولاً بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره(١).

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته(٢).

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ(٣)

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم(٤).

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة(٥).

٨ ـ **أبو الحسين البصري محمد بن علي**، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنِّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[١]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٢].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٣]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)(١)، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية(٢) من الهادوية(٣) وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)(٤)، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم(٥).

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًا وتاريخيًا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور[١]..

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر[٢].

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعايِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمران: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس. .

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

لم يعتبر المعتزلة النبوَّة أصلًا من أصولهم الخمسة[1]، فلذلك من الأهمية بمكان أن يخصِّص القاضي عبد الجبار هذا الجزء من موسوعته للبحث فيه، بل إن النبوَّة عنده أنهت أبواب التوحيد، ومن النبوَّة يستنبط الوعد والوعيد والإيمان والإمامة[2].

ويدور الكلام في هذا الجزء على النبوَّة، والنبوَّة عند القاضي في ثلاثة أمور أو أجناس على حدِّ تعبيره[3]:

١ ـ الجنس الأول: في جواز بعثة الأنبياء. وعالجه القاضي في (١٦) فصلًا[4]. وفيه ردٌّ على شُبُهات البراهمة، وهو المبحث الأكبر بين كل الفصول، ودلَّل على موافقة بعثة الأنبياء بشكل عامّ للعقل وأدلته، ومتى وجوبها، وما يجوز أن يتحمَّله المبعوث من الرسالة، وشريعته، وغيرها من المسائل.

٢ ـ الجنس الثاني: في وقوع البعثة[5]. وبحثه القاضي في (٢٢) فصلًا، وفيه ذكر القاضي المعجزات الدَّالَّة على نبوَّة الأنبياء، وصفاتها ودلالتها، واختصاص الأنبياء بها، وما يجوز فيها وما لا يجوز، وصفة المبعوث وما يبيِّن به من غيره في أحواله وغيرها من الأمور.

---

(١) الأصول الخمسة عند المعتزلة هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) المغني ١٥/٣.

(٣) قال القاضي عبد الجبار في مقدمة كتابه: اعلم أن الكلام في هذا الباب يتجنَّس. فالجنس الأول منه الكلام في جواز بعثة الأنبياء . . . . . ١٧/٣.

(٤) من ص ٣ إلى ص ١٣١.

(٥) من ص ١٣١ إلى ص ٢٨٣.

وهنا، فرَّق القاضي بين المعجز والحيل وما يقع من المشعوذين والممخرقين. فاعتبر القاضي أن المعجز لا يظهر إلَّا على مدَّعي الرسالة لكي يُعرَف بها صدقه بما تحمله من مصالح الأمّة، وخصَّص فصلًا مستقلًا للتفرقة بين المعجز والحيل، وفيه ردّ بعنف على «الحلَّاج»، وفنَّد حيله، واتهمه بالشعوذة، حتى نسب إليه اللِّواط، بل وضع فصلًا للتنبيه على الحيل المحكية عنه وعن غيره[١]، وأن جميع حيله تحتاج إلى: أصحاب، وآلات، وتمكين. وإن جميع حيله مخالفة للدِّين[٢].

وأنكر القاضي ظهور المعجز على غير الأنبياء، وعندما سُئِل عن معجزات الإمام علي عليه السلام وعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فيُجيب بأن ذلك يصحّ إذا لم يكن فيه منازعة[٣].

وجرَّ القاضي الكلام في المُعجِز، إلى الحديث عن الإمام والإمامة، فاعتبر الإمامة لا تقع بنص بل باختيار، وأنها ليست واجبة عقلًا بل شرعًا، وأن الواجب في معرفة شروطها الرجوع إلى السمع، وأن السمع قد دلَّ أنه لا يجب أن يكون الإمام معصومًا، فلذلك يسقط الكلام في ظهور المعجز عليه[٤].

بهذه المقدمات يصل القاضي إلى نتيجة عدم ظهور المعجز على الإمام، بل يذهب القاضي أكثر من ذلك، أنه لا يمتنع في بعض الأزمنة ألَّا يكون هناك إمام، وعندها لا تقف الحدود ولا يؤدِّي إلى فساد الدين...[٥]، بل إن الإمام كالأمير، وهو ليس بحجّة[٦].

٣ ـ الجنس الثالث: في نبوَّة نبيِّنا محمد ﷺ[٧]. وبحث القاضي في هذا

---

(١) ص ٢٤١ (فصل على الحيل المحكية عن الحلَّاج وغيره).

(٢) المغني ١٥/ ٢٤١.

(٣) المغني ١٥/ ٢١٨.

(٤) م.ن. ١٥/ ٢٣٠ وما بعدها.

(٥) م.ن. ١٥/ ٢٢٥.

(٦) م.ن. ١٥/ ٢٨١.

(٧) هذا التعبير للقاضي عبد الجبار نفسه ١٧/ ٤. ولو أنني أُفضِّل أن لا ننسب النبي محمد ﷺ لأنفسنا، لأن في ذلك مخالفة للقرآن الذي جعله ﷺ «رحمة للعالمين»، ولسبب آخر هام، هو أننا بهذه النسبة الضيقة والمحدودة نكون قد وضعنا حاجزًا بينه ﷺ وبين سائر أتباع الأديان الأخرى، على قاعدة لكم نبيّكم ولنا نبيّنا، وثالثًا، منعنا رحمته تشمل كل الناس. لذا، استحسن دائمًا أن أقول: النبي محمد ﷺ، لا نبيّنا محمد ﷺ كما عبَّر القاضي.

الأمر في (١٧) فصلًا[١]، عارِضًا حال النبي ﷺ، وما يجب أن يختصّ به، وما يدلّ على حاله، لأنه لا بدَّ في البعث من مبعوث، ومبعوث به، ومبعوث إليه، والدلالة على البعثة.

ولأن شريعة النبي محمد ﷺ ناسخة لشرائع مَن تقدَّم، فلا بدَّ أن يعالج القاضي نسخ الشرائع، وهذا ما قام به فعلًا. فضلًا عن الإعجاز، واعتبار القرآن هو أعظم معجزات النبي محمد ﷺ، ولأن القرآن كذلك، عالج القاضي دلالة خطاب القرآن على الأحكام وغيرها، أو بالأحرى أدلة الخطاب واختلافها، وترتيبها، ومعرفتها.

ولم يتجاوز القاضي مبحث الاجتهاد، وما يتصل به، فعالجه، وذهب إلى أن النبي محمد ﷺ مجتهد، لأنه ليس بالضرورة أن يكون عالمًا بالشرائع عن طريق الوحي فقط، بل عن طريق الاجتهاد أيضًا[٢].

والنبي محمد ﷺ، عند القاضي، لا يجب أن يكون عارفًا بجميع اللغات[٣]، أو عالمًا بالغيوب[٤]، ولكن الأنبياء لا يرتكبون الكبائر[٥]، ولا يتعمّدون المعصية[٦]، واستعان القاضي بمسلك شيخه أبي هاشم لدعم مذهبه في الكبائر[٧].

وركّز القاضي بحثه على «مسألة الخبر»، ووافق شيخه أبي هاشم مقابل أبي علي في هذه المسألة، ونقد القاضي النظّام المعتزلي الذي كان يجوّز وقوع العلم الضروري بخبر واحد إذا قارنه سبب[٨]، مع عرض شُبهته وردّها.

وكذلك، رفض القاضي كلام الجاحظ في المسألة، واعتبره مضطرب[٩]، وسَنَّ القاضي قاعدة «لا يصحّ في الأدلة الاستثناء» في معالجة الخبر والعدد الذي يصحّ فيه[١٠]، ونقل أن شيوخه يذهبون إلى أن لا مُعتَبَر للمخبرين بكونهم مؤمنين، وإنما تعتبر كونهم عقلاء عاملين بما خبَّروا عنه باضطرار[١١].

---

(١) من ص ٢٨٣ إلى آخر الكتاب.
(٢) المغني ١٥/ ٢٥٩.
(٣) م.ن. ١٥/ ٢٦٦.
(٤) م.ن. ١٥/ ٢٦٠.
(٥) المغني ١٥/ ٢٦٩.
(٦) م.ن. ١٥/ ٢٧٩.
(٧) م.ن. ١٥/ ٢٦٩.
(٨) م.ن. ١٥/ ٣٥٢ و٣٥٩.
(٩) م.ن. ١٥/ ٢٩٤.
(١٠) م.ن. ١٥/ ٣٣٧.
(١١) م.ن. ١٥/ ٣٥٩.

وركز القاضي على أن أخبار المعجزات تُفهَم من باب الدواعي لا الصوارف، ومن هنا كان نقل معجزات النبي ﷺ وفضائل الإمام عليّ عليه السلام[1].

واستعان القاضي بمصنّفات شيوخه المتقدمين، فأشار في هذا الجزء إلى «كتاب التعديل والتجوير»، و«كتاب نقض الزمردة» لأبي علي الجبّائي، و«كتاب الجامع الصغير»، و«كتاب الأبواب» لأبي هاشم.

وفي الختام، أُشير إلى أن القاضي قد تابع الكلام في مبحث الأخبار وما يتصل بها، وفي نسخ الشريعة ومتعلقاتها، في الجزء السادس عشر من هذه الموسوعة، وهو الجزء المخصّص لإعجاز القرآن.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٤/١١/٢٠١٠

(١) المغني ١٥/ ٣٦٧.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في النبوّات[1]

فصل في مقدمة هذا الكتاب

اعلم أن الكلام في هذا الباب يتجنَّس. فالجنس الأول منه الكلام في جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم؛ ويدخل فيه الكلام على البراهمة[2]، وبيانُ موافقة البعثة للعقل وأدلتُه، وزوال المخالفة بينهما. ويدخل في ذلك وجوب البعثة؛ ومتى يجب ذلك؟ وهل في البعثة ما يحسُن ولا يجب؟ وهل يقع الوجوب في ذلك مُعَيَّنًا أو على طريق التخيير؟ ويدخل في ذلك كونها غير مستحقَّة للمبعوث، وهل الغرض في ذلك يعود عليه، أو على المبعوث إليه، أو عليهما جميعًا؟ ويدخل فيه الكلام فيما يجوز أن يتحمله من الرسالة، وما لا يجوز ذلك فيه؛ وهل يتحمل ما يكون تأكيدًا، أو لا بدَّ من شريعة محددة لا تعلم إلا من جهته؟ وقد يجوز أن يدخل في ذلك ما يجب أن يكون من صفة النبي، وما يجوز خلافه، والفرق بينه وبين مَن ليس بنبيّ، وإن كان قد يجوز أن يؤخِّر ذلك لتعلّقه بما بعده.

---

(١) النبوَّة: مِنَّة من مِنَن الله يمنّ بها على مَن يشاء من عباده. (إثبات النبوّات ص ١٧٢). هي الأخبار الواردة عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. وإنما الواسطة مَلَك من الملائكة، وهو جبرئيل. (الرسائل العشر ص ١٠٣). لا معنى لها إلَّا الخبر عن الله تعالى بأنه أرسل رسولًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٢٨).

(٢) من مُنكِري الرّسالات، يعبدون الله مطلقًا لا من حيث نبيّ ورسول. وأكثر ما يوجدون في الهند، وهم ينكرون الأنبياء والرُّسل. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ١٥٢).

والجنس الثاني الكلام في وقوع البعثة. ويدخل فيه الكلام في المعجزات[1] الدَّالَّة على نبوَّتهم، والكلام في صفاتها وكيفية دلالتها، واختصاص الأنبياء بها، وما يجوز فيها، وما لا يجوز. ويدخل في ذلك صفة المبعوث وما يبين به من غيره في أحواله التي يجب أن يكون عليها أو لا يجب ولا يجوز.

والجنس الثالث الكلام في نبوَّة نبيِّنا، صلوات الله عليه، وما يجب أن يكون عليه، والكلام في إعجاز القرآن. وجملة ما يدخل في ذلك أنه لا بدَّ من بيان حال النبي، ﷺ، وما يجب أن يختص به، وبيان حال ما يتحمله، وما يجب أن يختص به معه، وبيان ما يدُلّ على حاله؛ لأنه كما لا بدَّ في البعث من باعث حكيم، فكذلك لا بُدَّ من مبعوث، ومبعوث به، ومبعوث إليه، والدلالة على البعثة.

وقد علمنا أن المبعوث إليه لا بُدَّ من أن يكون مكلَّفًا، لمعرفة حاله وشرائعه. وإذا لم يكن مُشاهَدًا فلا بُدَّ من أن يَعْرف ذلك بالأخبار. فمن هذا الوجه، يَجب أن يدخل في هذا الباب الكلام في الأخبار، وما يُوجِب العلم، وما لا يوجِبه، وما يمكن أن تعلم صحته بالدليل وما لا يمكن.

وإذا كانت شريعة نبيِّنا، صلوات الله عليه، ناسخة[2] لشرائع مَن تقدَّم، أو لبعضها، فلا بدَّ من أن يدخل، في ذلك، الكلام في نسخ الشرائع.

وإذا كان، صلَّى الله عليه، يختصّ بالقرآن الذي هو أعظم معجزاته، فلا بدَّ من أن يدخل في ذلك الكلام في كونه معجزًا، وفي سائر ما يتصل به. ونذكر

---

(١) المعجزات: المعجزة (المعجِز) هو مَن يُعجِز الغير. هو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوَّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨). والمعجزة في اللغة: مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة... وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوَّة من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يتحدّى به عن معارضة مثله. (أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠).

(٢) النسخ: يقول القاضي عبد الجبار: «النسخ هو في الأصل الإزالة أو النقل. فأما في الشرع فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل آخر شرعي على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٤). وأما عند البغدادي، فالنسخ هو بيان انتهاء مدّة العبادة. (أصول الدين للبغدادي ص ٢٢٦).

الكلام في مطاعن المُخالفين والمُلحِدِين[١] في ذلك، وزوال الشُّبَهِ فيهما. كما يجب أن نذكر مطاعنهم في الشرعيات.

وإذا اختصَّ القرآن، مع كونه مُعجزًا، بأنه الأصل في الدلالة على الأحكام ـ وإن كان قول الرسول عليه السلام يشاركه فيه ـ فلا بدَّ من ذكر جملة تُعرَف بها كيفية دلالة خطابه على الأحكام وغيرها. ويدخل في ذلك الكلام في أدلة الخطاب، واختلافها، وكيف تمكن المعرفة بها، وكيف ترتَّب. ثم نذكر، من بعد، الكلامَ في الوعد[٢] والوعيد[٣] ونرتِّب أحوال مَن تناوله الوعد والوعيد من المُذنِبين والمُطيعين. ثم نذكر الكلام فيما يلزم في المؤمنين. ويدخل فيه الكلام في الإمامة[٤]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم نذكر جملةَ ما يلزم من الشرائع عمومًا، والفرقَ بينه وبين ما يلزم خصوصًا، وما يلزم تابعًا للعلم، وما يلزم تابعًا لغالب الظن. ويدخل فيه الكلام في الاجتهاد[٥] وما يتصل بذلك. ونسأل الله التوفيق لبلوغ مرضاته فيما كلّف من قول وعمل وعلم وتعليم.

---

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللّادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مُخالِفِي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

(٢) الوعد: يقول القاضي عبد الجبار: الوعد هو كل خبر يتضمَّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فالوعد هو إخبار الغير بإيصال نفع محض، أو دفع ضرر عنه من جهة المخبر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

(٣) الوعيد: قال القاضي عبد الجبار: «الوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالوعيد هو «إخبار الغير بإيصال ضرر محض إليه، أو تفويت نفع عنه من جهة المخبر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

(٤) الإمامة: رئاسة عامّة في الدِّين بالأصالة لا بالنيابة عمَّن هو في دار التكليف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). هي التقدّم لأمر الجماعة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠).

(٥) الاجتهاد: لغة من اجْتَهد يَجْتَهد اجتهادًا فهو مجتهد، والاجتهاد هو بذل الجهد والوسع. واصطلاحًا هو استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، ويُسمى مَن يستنبطها مجتهدًا. (القاموس الفقهي ص ٩ و١٠).

فصل فيما يفيد وصف الرسول بانه رسول، وما يتصل بذلك

[في تعريف مفهوم الرسالة والرسول]

اعلم أن هذه اللفظة مأخوذة من إرسال المُرسَل له كما أن معلومًا مأخوذ من علم العالِم به. ولذلك متى أرسل أحدُنا غيره يوصف هو بأنه مُرسِلٌ، وذلك الغير بأنه رسول. ولا يعتبر في هذا الوصف وقوع فعل من الرسول؛ وإنما المعتبر في ذلك بالإرسال الواقع من المرسِل.

فإن قال: فهل يعتبر، فيما يفيده الاسم، بقبول الرسول الرسالة، أو لا يعتبر ذلك؟ فإن كان لا يعتبر فيجب أن يكون رسولًا، وإن لم يعلم الرسالة، ولا أمكنع أن يعلمها، حتى صحَّ، في أحدنا أن يُرسل مَن غاب عنه غيبة بعيدة؛ بل يجوز أن يرسل مَن لم يُخْلق، كما يجوز عندكم أن يأمر مَن هذه حالُه، لما تعلّق الأمر بالآمر، دون المأمور. فإن قلتم إنه يحتاج في ذلك إلى قبوله فقد كان يجب أن يشترطوه أولًا، وألّا يقولوا إنه مأخوذٌ من الإرسال فقط؛ لأنّ على هذا القول، يجب أن يكون مأخوذًا منه ومن القبول جميعًا، كما أن قولنا: «مخاطب» مأخوذ من خطابه وخطاب غيره.

قيل له: إن الذي قدّمناه صحيح، لكن الرسالة، التي لها يوصَف بأنه مرسل لغيره، لا تكون رسالة بأن يُتَكَلَّم بها فقط، وإنما تكون رسالة، إذا حُمِّلها الرسول. ولا يكون محمّلًا له الرسالة إلا بأن يعلمها الرسول، ويميِّزها من غيره، فيصير بحيث يمكنه أن يؤدِّيها إلى غيره؛ ولا يكون كذلك مع الغيبة، وفَقْد العلم، ولا قبل أن يُخْلَق، لأن ذلك يستحيل، فيمَن هذه حاله، ويفارق ما نقوله في المأمور والمُكَلَّم؛ لأنه لا يعتبر فيه إلا بتعلّق الأمر والكلام به، دون اعتبار حالهما. وصار حال الرسالة، لأنه لا يعتبر فيه إلا بتعلق الأمر والكلام به، دون اعتبار حالهما. وصار حال الرسالة، من حيث يُعلّق فيها على الرسول الأداء يشبّه بحال المخاطب الذي يعلّق في خطابه ما يكون من المخاطَب جوابًا. فكما لا يصحّ أن يُوصَف بذلك إلا مَن يجيب، أو يصحّ ذلك فيه، فكذلك القول في الرسول، فلا بدَّ من إيداع الرسالة، حتى يكون مُرسِلًا، ومَن أودعه رسولًا.

وأما القبول فإنما يدخل في ذلك من جهة التعارف، لا من جهة اللغة. ولذلك قد يُكرَه على أداء الرسالة. وقد يُوصَف بأنه قبل الرسالة وردّها. فلا بدَّ من كونها رسالة، قبل الأداء، من حيث يقال قَبِل الرسالة وأدّاها، أو لم يُؤَدِّها. فصار القبول يتبع الرسالة، كما أن الأداء يتبعها، ويتبع القبول. ومتى قيل إنه رسول لم يفد أكثر من أن مرسِلًا أرسله، حتى إذا تميَّز من أرسلة بالإضافة عُرِف به التخصيص في هذا الباب.

[في بيان شروط الرسالة]

فمن جهة اللغة، إذا قيل إنه رسول لم يعرف به أنه رسول الله، وإن كان ذلك، بالتعارف، يفهم به هذا المعنى، كما يفهم بقولنا عاصٍ أنه عاصٍ لله، لا لغيره. فحلَّ قولنا: «رسول» محل قولنا: «رسول الله»، من جهة التعارف. ولا فرق بين جهة اللغة، في وصفنا له بأنه رسول الله، بين رسالة من رسالة؛ فإنما يعرف التخصيص في ذلك بالدليل، أو التعارف.

فإن قال: وكيف يصحّ فيه تعالى أن يُرسل، ولا يصحّ منه، في الخطاب، المشافهة وما يجري مجراها؟

قيل له: لو منع ذلك من كونه مرسلًا لمنع من كونه مخاطِبًا ومكلِّمًا؛ لأن مَن يمنع من ذلك إنما يمنع للعادة والوجود، دون اعتبار المعنى.

فإن قال: لا يمتنع كونه آمِرًا، ومخاطبًا، ومكلّمًا، وإن استحال أن تكون حاله كحالنا في ذلك.

قيل له: وكذلك القول في كونه مرسِلًا.

فإن قال: وكيف يعلم الرسول، فيما يسمعه، أنه من قِبَلِهِ تعالى؟ فإن قلتم: يعلم ذلك برسول آخر كان الكلام فيه بهذه المثابة؛ وإن قلتم بأن يسمع الكلام، فقد يجوز، فيما يسمعه، أن يكون كلامًا لغيره، فكيف يصحّ أن يكون رسولًا في ذلك؟

وإن قلتم بأن يعلم ذلك باضطرار، فذلك لا يصحّ، عندكم مع التكليف.

فإن قلتم باستدلال، فلا دليل يدلّ على ذلك إلا المعجز، والمعجز لا يصحّ أن يظهر، ولا نبيَّ؛ وذلك يمنع من علم الرسول بالرسالة الواقعة من قِبَله تعالى.

وإذا شرطتم علمه بذلك في كونه رسولًا ـ وذلك لا يصحّ ـ فيجب ألّا يصحّ فيه تعالى أن يرسل أحدًا.

قيل له: إن الرسالة لا يُعتَبَر فيها أن تكون معلومة من جهة المُرسِل فقط؛ لأنها إن عُلِمَت من جهته، أو عُلِمَت من جهة رسوله المتحمّل الرسالة إليه، فالحال واحدة؛ فلا فرق بين أن يحمّله تعالى الرسالة، أو يبعث إليه بالرسالة رسولًا، في أنه في الحالتين، يكون رسولًا لله تعالى. ولا يجب في الرسول الثاني أن يكون رسولًا للأول؛ بل يجب أن يكون رسولًا لله تعالى، كما أن أحدنا إذا عرف أمره تعالى، بواسطة، لم يخرج من أن يكون مأمورًا لله تعالى، كما يكون كذلك لو عرف أمره بلا واسطة.

والكلام فيما به يعلم أن الرسالة من جهته تعالى عند الكلام فيما قصدنا بيانه؛ لأنه، إن عُلِم ذلك باضطرار أو استدلال بالمعجز وغيره، لم يتغيَّر الحكم فيما ذكرناه. وكذلك القول، في أن الرسالة الواقعة منه ما صفتها، لا يدخل فيما أردنا بيانه. وسيجيء القول فيه مِن بعد.

فإن قال: إن كان الرسول إنما يُوصَف بأنه رسول الله، لِمَا ذكرتموه، فينبغي أن يكون مَن أدّى عن الله تعالى ما أمره أن يؤدِّيه أن يكون رسولًا له تعالى؛ وهذا يُوجِب في كل مَن يعلم، ويهدي، ويبيِّن، أو يؤدِّي شريعة، أن يُوصَف بذلك، وألّا يُخَصّ، بهذه الصفة، الأنبياء عليهم السلام.

قيل له: إنه لا يصير رسولًا، بأن يلزمه أن يؤدِّي من جهة التعبّد؛ لأن بعض الأُمراء، لو حمل غيره رسالة في إزالة ظلم عظيم، للزم غيره، ممَّن سمعه، أن يؤدِّيه إلى مَن يعلم أنه يُسرّ به، أو تزول عنه مخافة ولا يجب أن يكون رسولًا. [وإن لزمه ذلك وقد يكون رسولًا] وإن لم يلزمه أداء الرسالة إذا حَسُن ذلك منه. وإذا ثبت ذلك لم يصحّ الاعتراض بما ذكرته.

فإن قال: فما المُستَفَاد من قولنا رسول الله من جهة التعارف، حتى يفهم ذلك منه عند الإطلاق؟

قيل له: لمّا عرفنا بالعادة[١] والدليل تمييز حال الأنبياء من غيرهم، وأنهم، بما يأتون به من المعجزات، يجب الرجوع إلى قولهم وفِعلهم، وصفناهم بذلك، وأردنا هذا المعنى. وقد علمنا أن هذه الطريقة لا توجد فيمن ليس برسول وإن كان يؤدِّي عن الله تعالى.

فإن قال: فيجب، على هذه الطريقة، وصف الأخبار التي توقع العلم بذلك إذا خبّروا عن الأنبياء عليهم السلام، ووصف المُجمِعِين بذلك؛ لأن بخبرهم تعلم صحة الشيء، فقد ميَّزوا من غيرهم من أُمم الأنبياء.

قيل له: كل ذلك لا يلزم، على ما قدّمناه؛ لأنّا جعلناه في التعارف، مفيدًا للاختصاص الذي ذكرناه؛ وذلك لا يتأتّى فيمن ذكرته من المُخبِرين والمُجمِعين، فكيف يلزم على ما ذكرنا؟ ولو أن بعض الناس جعل الرسالة علامة يَبِينُ بها كل واحد منهم، لَمَا وصفنا غيرهم بذلك، وإن كان غيرهم قد يؤدِّي عنهم، ولكنّا نصف بذلك أصحاب رُسُله وإن كانوا قد يؤدّون عن الرسول، لما ذكرناه.

فإذا كان تعالى قد أبان رُسُله بأحوال، ومعجزات، وشرائع إلى ما شاكَلَ ذلك، وجعل إفادة الرسالة، مع ظهور الأعلام، علامة كونه رسولًا، فالواجب أن يفيد ذلك بالتعارف ولا علامة تظهر على المخبرين الذين يقع العلم الضروري بخبرهم، ولا رسالةَ يؤدّونها. وكذلك القول في المجمعين، فكيف يلزم على ما ذكرناه.

يتبيَّن ذلك أن بظهور العَلَم عليه، قد جعله تعالى حجة فيما يؤدِّيه، ويأتي به؛ وذلك لا يتأتّى في سائر ما يُذكَر في هذا الباب.

---

(١) العادة: عود الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

فأما آحاد مَن يخبر عنه، صلّى الله عليه، فإنّا لا نعلم صحة قولهم، فضلًا عن أن يقال إنهم حجة، أو معهم رسالة.

ولهذه الجملة، قال شيوخنا، إن الرسالة ليست بمدح ولا ثواب؛ لأنهم لا يعقلون من هذه اللفظة ما يُفيد المدح؛ وإنما عقلوا منها، في اللغة، ما يرجع إلى فعل المرسِل وعلم الرسول؛ وذلك لا يكون مدحًا.

وقالوا: هي مما يجوز أن يمدح بها لأنهم علموا بالدليل أنه لا يكون رسولًا لله إلا وقد يختصّ بأوصاف تقتضي المدح فيه والتعظيم، وإن كانت هذه اللفظة لا تفيده، فسوَّغوا المدح، كما سوَّغوا بقولهم: موفَّق ومعصوم؛ بل بقولهم: مطيع، إلى ما شاكل ذلك؛ وفرَّقوا بينه وبين قولنا نبيّ في ذلك، لأن هذه اللفظة موضوعة للرِّفْعَة، فهي تفيد المدح بظاهرها، لا بمعناها.

فصل فيما يفيده وصف النبي بانه نبيّ، وما يتصل بذلك

[في تعريف النبوَّة]

اعلم أنه يفيد الرِّفعة؛ وهي مأخوذة من النُّبوَّة والنباوة. ومن جهة اللغة، لا يقع فيها تخصّص من هذا الوجه؛ لأنها تُستعمل في كل رِفْعَة. وصارت، في الشريعة والتعارف مستعملة في رِفْعَة مخصوصة. ولذلك لا تستعمل في مثل رِفْعَة المؤمنين، حتى إذا زادت على هذا الحد، وبلغت رتبة مخصوصة، استعملت فيها، كما أن الكفر لا يستعمل في العقاب فقط، دون أن يبلغ قدرًا مخصوصًا، فعند ذلك يخصّ بهذا الوصف. فالنبوَّة في مقابلة الكفر[١]، كما أن قولنا: «مؤمن» في مقابلة قولنا: «فاسق». هذا إذا عريت اللفظة من الهمز. فأما إذا همزت فهي مأخوذة من الإنباء، والإخبار والإعلام.

---

(١) الكفر: يقول القاضي عبد الجبار الكفر في أصل اللغة: هو السّتر والتغطية. وفي الشرع اسم لمَن يستحق العقاب العظيم. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٢).

وقد حكى شيخنا «أبو هاشم»[١] رحمه الله، عن «أبي علي»[٢] رحمه الله، المنعَ من هذا الوجه الثاني في الأنبياء؛ لأنه رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، أنه قال له رجل: يا نبيء الله! فقال: «لست بنبيء الله؛ وإما أنا نبيّ الله»[٣]. ولم يكن لينكر على أهل اللغات لغاتِهم، وإنما أنكر ذلك، لأن استعماله لا يسوّغ. وهذا يبعد؛ لأن الاستعمال وارد في هذا الباب في الكتاب، لأنه لا شُبهَة في هذه القراءة، أعني بالهمز؛ لأنها ظاهرة كظهور القراءة بغير همز؛ فكيف يصحّ الاعتماد في منع استعمالها على خبر واحد؟ وإذا كان أهل اللغة قد بيَّنوا كِلا الوجهين واختلافَ معناهما، فكيف يمنع من ذلك؟ وإذا كان معنى كل واحد من الوجهين يصحّ فيه، صلَّى الله عليه وآله، فكيف يقع المنع[٤] من ذلك لأنه [رفيع الله] وهو، مع ذلك، ممَّن أنبأه الله، وأخبره، وكِلا الوجهين يتأتى فيه؟

فإذا صحَّت هذه الجملة فالواجب أن يحمل المنع من استعماله بالهمز على أنه تعليمٌ لهم كيف يعظِّمونه، ويمدحونه؛ لأنهم إذا أرادوا هذا الوجه فالواجب استعماله بلا همز. فكأنه صلَّى الله عليه، عرف من الأعرابي أن مقصده بهذا القول المدح، فأنكر عليه هذا الضرب من النكير، وإن لم يكن إنكارًا، من حيث اللغة وصلاح نفس اللفظة. وهذا كما ننكر استعمال لفظة

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثّر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

(٢) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبَّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب، وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٣) كذا بالأصل «وإما أنا» ولعله تحريف، والصواب «أمَا وإنّي». ولم أجد هذا الحديث بعد البحث.

(٤) المَنع: ما يتعذّر لأجله الفعل مع بقاء القدرة عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

الصلاة بالإطلاق، على الطريقة الأولى في اللغة، لمّا كانت منقولة عن بابها، واستعمالها في الوجه الأول يُوهِم، فكذلك القول في هذه اللفظة؛ بل هذه اللفظة أولى أن تستعمل على طريقة اللغة؛ لأنها غير منقولة، وإن كانت تشتبه بالمنقول؛ لأنها مع الهمز، في حكم لفظة سواها.

وعلى هذا الوجه، قال تعالى، في قصة بعض أزواج رسول الله، ﷺ: «مَن أنبأك هذا»؟ ولا يصحّ من ذلك إلا قولنا نبيءٌ بالهمز. ولكنه، صلّى الله عليه، علّمهم، عن الله تعالى ، أن يصفوه بأشرف الصفات، وأقربها إلى الرِّفعة والجلالة، وإلى التعظيم الذي يستحقه، وأبعدها عن خلافه، كما علّمنا الله تعالى تشريفه، عند الذِّكر، بذكر الصلوات والرحمة. وذلك صحيح فيما يجب أن يستعمل، وإن كان لا يطعن في جواز الوجه الآخر في اللغة، كما لا يطعن في ذلك تسميتُه، صلّى الله عليه، بأسماء الأعلام والألقاب.

[في الدلالة على أن النبوَّة تُفيد الرِّفعة]

فإن قال: ومن أين هذه اللفظة تفيد الرِّفعَة فقط؟

قيل له: لعلمنا بأنها لا تستعمل في كل رفيع من الصالحين من المؤمنين، وإنما هي مستعملة فيمن يختصّ بمثل رِفعَة الأنبياء عليهم السلام، ولا يعقل، عند الظاهر منها، إلا ذلك. فالواجب فيها أن تكون منقولة عن عمومها في اللغة إلى هذا الاختصاص. ولأنها في اللغة لا تفيد الرِّفعَة في أمر الآخرة والثواب، ومن جهة التعارف تفيد هذا الوجه، فالواجب أن تكون بمنزلة سائر الأسماء الشرعية.

فإن قال: فأنتم تقولون، في الأسماء الشرعية، إنها صارت منقولة؛ لأنها تفيد أمرًا معلومًا من جهة الشرع، ولا يتأتّى ذلك في هذه اللفظة.

قيل له: يتأتى فيها ما ذكرته لأن بالسمع، يعلم ما يختص به الرسول من هذه الرتبة، وأن غيره من المؤمنين لا يُشاركه فيها، ولا من الصالحين.

فإن قال: أليس قد تجوِّزون، في غير النبي ﷺ، أن يبلغ، فيما يستحقه من قدر الثواب، مبلغه، فيجب ألّا يُخَصّ؛ بهذه اللفظة، الرسولُ؟

قيل له: إنّا كنّا نُجوِّز ذلك من جهة العقل[1]. فأما السمع[2] فقد منع من ذلك. فيجب أما دلَّ على أن هذه المِزية لا تحصل إلا للرسول أن يدلّ على أن الاسم المفيد لها لا يحصل إلا له.

فإن قال: كيف يصحّ ألَّا تحصل هذه المزية إلا له؟ وهل ذلك إلا بمنزلة مَن يقول في مِزية الكفر إنها لا تحصل إلا لكافر مخصوص؟

قيل له: قد ثبت بالسمع أن الذي تُستحق به هذه المنزلة لا يكون إلا فعلًا مخصوصًا يقع من الرسول، فلا يصحّ أن يقع إلَّا منه، أو الطاعاتِ الكثيرة التي لا تجتمع في هذه الأعمار. وإذا كان هذا الثاني متعذِّرًا لم يبقَ إلَّا الوجه الأول؛ لأنه، إذا قبل الرسالة، وتكفَّل بأدائها، والصبر على عوارضها، استحق هذه المنزلة، خصوصًا إذا اقترن به عِظَم موقعه بكثرة ما عليه من الاقتداء والتأسّي، والاستجابة، والدخول في الدعوة. وسنبيِّن تمام ذلك في باب الوعيد.

فإذا صحَّ ذلك ثبت أن هذا الاسم، بالتعارف، يختصّ الأنبياء عليهم السلام. ولا فرق بين أن يكونوا من البشر أو من الملائكة في هذا الوجه فلذلك يستحق جبريل، صلوات الله عليه، وغيره، هذا الاسم، كما يستحق سائر الأنبياء، وإن كان جميع الملائكة، عليهم السلام، من الرُّسُل، فالكلام مستمر، وإن تميَّز بعضهم من بعض. فمن حيث يتبين لنا الحال في ذلك لم يدخل تحت تكليفنا هذا الضرب من التمييز، فلا كلام علينا فيه، وإن كنّا نقول، في الملائكة أجمعين، إن فضلهم كفضل الأنبياء عليهم السلام؛ بل أزيد.

ولهذه الجملة قال شيوخنا، رحمهم الله، في النبوَّة: إنها جزاء على عمل، ففصلوا بينها وبين الرسالة، من حيث كان المُستَفَاد بها الرِّفعَة، التي هي

(١) العقل: هو الجوهر المحيط بجميع الأشياء المبروزة فيه والحاكم عليها والقاضي بينها. (إثبات النبوءات ص ١٢٥). هو قوة في القلب تقتضي التمييز. وقيل: هو العلوم الضرورية التي يتمكّن بها من اكتساب العلوم إذا كملت شروطها. وقيل: العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

(٢) السمع: اتصال الصوت بالأذن. (أصول الدين للبزدوي ص ٣٢). أن يصحّ أن يدرك الأصوات إذا وجدت. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

جزاء عمله. ولذلك قالوا: إنها مستحقة، دون الرسالة، وهو قدر التعظيم والثواب، وليس كذلك الرسالة. ونحن نبيِّن ذلك من بعد.

فصل فيما يجب أن يختصّ به الرسول في الرسالة وسائر الأحوال

[في بيان حال الرسول وصفاته]

اعلم أنه لا بدَّ من الرسالة يتحمَّلها عن الله تعالى. ولا بدَّ من أن يقبل ذلك، ويوطِّن نفسه على أدائها، على الحدّ الذي ألزمه، وأن يصبر على كل عارِض دونه، وإذا تحمَّل ذلك، وفعل ما ذكرناه، فلا بدَّ من أن يدَّعي الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه، فعند ذلك لا بدَّ من أن يظهر تعالى عليه ما يدلّ على حاله، ليلزم الغير القبول منه، بإظهار المعجز، لأمر يرجع إلى المبعوث إليه، لا إلى كونه رسولًا فقط. ولو جاز، من جهة العقل، أن يحمِّله رسالة لا يلزمه تأديتها، لَمَا وجب إظهار المعجز عليه، وإنما كان يجب إظهار المعجز الأول على مَن هو رسول الله، أو عند مخاطبة الله تعالى إياه. فالذي له يكون رسولًا هو الذي قلناه أولًا، والذي له يلزم القبول منه هو ظهور المُعجِز عند الادّعاء والدعوة. ولا يجوز أن يبعث رسولًا إلى غيره، وإن كان الغير قد يقلّ ويكثر، ولا بدَّ من أن يكون متحمِّلًا لِما يؤدِّيه إلى ذلك الغير، قَلَّ ما يتحمَّله أو كَثُر، ولا بدَّ من كونه صلاحًا للمؤدَّى إليه، لأنه المقصد.

فأما كونه صلاحًا لنفس الرسول ففيه كلام سنذكره، كما أن الرسالة: هل يجب أن تكون مما لا يعلم إلا منه، أو يجوز أن تكون مؤكدة؟ فيه خلاف سنذكره ولما تعلقت الرسالة به، وبالمبعوث إليه، وتعلق تصحيحها بالمُعجِز، وجب أن تكون الصفات، التي عليها الرسول، لا تقدح في كل ذلك. ولا تكون كذلك إلا والمعلوم من حاله أنه يتكفَّل بأداء الرسالة، ويصبر على عوارضها، ويكون المعلوم أنه يَفِي بذلك، ولا يكتم، ولا يغيِّر، ولا يؤخِّر الأداء عن وقته؛ ويكون المعلوم أنه يفعل ما ينفِّر عن القبول منه؛ ويجب، فيما يرجع إلى المبعوث إليه، أنه يصلح بذلك، ولا يكون فسادًا له، ولا لغيره. ولا يختار تعالى إرساله إلا والحال هذه. ولا بدَّ من أن يظهر المعجز عليه، ويصحَّ

أن يعرف من حاله ما ذكرناه. ولا بدَّ أيضًا من أن يكون على أكمل الأحوال التي معها يقع القَبول منه، وتجنّب ما ينفر عن ذلك؛ كما تجنّب ما يقدح فيه. وذلك لا يتم إلا بأمور من قبله تعالى ترجع إلى أحوال الخلقة والأخلاق، وحراسة الحال، والمُعجِز. ولا بدَّ من أحوال ترجع إليه، بأن يكون في سائر أحوال تكليفه، مُجانِبًا لِما يستحق به الاستحقاق وألّا يقع منه ما يقدح في باب الأداء أو ينفر عنه، وألّا يقع منه ما لا تسكن عنده إليه النفوس. فمتى كان هذا هو المعلوم من حاله حَسُن منه تعالى أن يحمّله الرسالة، إذا كان فيها مصلحة لبعض المكلَّفين، وتعرّي ذلك عن كل مفسدة، وإن كان في المعلوم أنه يختصّ في ذلك بما ليس لغيره وَجَبَت البعثة فيه بعينه، وإن كان غيره قد يشاركه في ذلك. فالقديم تعالى[1] مُخَيَّر في بعثة مَن شاء، وإن كان الصلاحُ ضمَّ واحد إلى آخر بعثهما جميعًا. وإن كان الضمُّ كالانفراد، فطريقه التخيير. وإذا كان صلاح المكلّف لا يتم إلا [بمعرفة] من قِبَل الرسول وجبت البعثة. وإن كان قد تمَّ مصالحه دون ذلك فهل تحسُن البعثة أو لا تحسن، سنذكره. وهذه الجملة مما نفصِّلها من بعد. وإنما جمعناها، في هذا الباب، لأنه لا يجوز أن نتكلم في حُسْن البعثة ووجوبها إلا وقد بيَّنّا حال ما نتكلَّم على حُسنه.

فصل في حُسْن بعثة الرُّسُل صلوات الله عليهم

[في إثبات جواز البعثة وحُسنها]

اعلم أن حُسْن الفعل لا يُعلَم إلا عند العلم بالوجه الذي له حَسُن؛ إما على جملةٍ أو تفصيل. وقد شرحنا ذلك في غير موضع، وبيَّنّا أن الوجوب[2]

(١) القديم: هو الذي لا حدَّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرَّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدَّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(٢) الوجوب: الوجوب (في التكليف) عبارة عن نوع رجحان في الفعل. (الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩٢). وأما الوجوب (في الوجود) فهو تأكد الوجود وقوته. (كشف المراد ص ٣٤). وأما الوجوب (بالغير) فهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر إليه. (كشف المراد ص ٣٠). وأما الوجوب (الذاتي) فهو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غيرها. (كشف المراد ص ٣٠).

والحُسْن[١] في كل أحكام الأفعال تجري على هذا الحدّ، وبيَّنَّا أنّا، إذا ذكرنا وجه حُسْن الفعل، فالمراد به انتفاء وجوه القبح عنه، وبيان حصول غرض فيه. فإذا صحَّ، في بعثته تعالى الرُّسُل، غرض صحيح، ووجوه القبح عنها مُنتَفية، فالواجب القضاء بحُسْن ذلك وهذه الجملة لا خلاف فيها وإنما اختلفوا في: هل هي حاصلة أو هي مفقودة؟ فذهبت البراهمة[٢] إلى أن البعثة لو وقعت لم تَخْلُ من وجوه القبح، ولذلك اعتمدوا في أن البعثة لا تقع منه تعالى، على أنها لو وقعت، لكان فيها تناقض الأدلة؛ لأن الرسول إذا بعثه الله برسالة مخالفة لما في العقول، فقد فعل ما يجري مجرى العبث، إلى غير ذلك من عِللهم. فإذا بيَّنَّا أن لا وجه فيه من وجوه القبح وبيَّنَّا أن فيه فائدة فقد سقط قولهم.

وإنما أتوا في ذلك لظنهم فيها أنها [تناقض ما في] العقول، ولظنهم فيها أنها تقع موقع البداء[٣] وتناقض الأحكام. فإذا بيَّنَّا لهم فساد ذلك زالَ وجه الطَّعْن. فأما مَن لم يخالف في ذلك، ففيهم مَن جوَّز إرسال الرُّسُل، لما يتضمنه من مزية التكليف[٤] الذي يتضمن مزية الثواب[٥] والرِّفْعَة، وأجازوا التكليف لزيادة الثواب فقط.

---

(١) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٢٥ من هذا الجزء.

(٣) البداء هو الظهور. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٥؛ تصحيح الاعتقاد ص ٥٠؛ أوائل المقالات ص ٩٤). هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه أو النهي عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت والوجه، والآمر والمأمور. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

(٤) التكليف شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدَّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

(٥) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

ومنهم مَن أجاز ذلك، لِما في البعثة من مزية التنبيه والتحذير وتأكيد ما في العقول، وقال: إن الرسول المؤكِّد لما في العقول بمنزلة تواتر أدلة العقول. فإذا حَسُن منه تعالى نصب دليل بعد دليل، فكذلك القول في بعثة الرسول. وهذه علّة مَن أجاز بعثة الرسول بما في العقول فقط، أو بشريعة لغيره لم تندرس بعد.

ومنهم مَن جوَّز ذلك، على حسب تجويزه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقال: لا بُدَّ، فيمن ينصِّبه الله تعالى لهذه الرتبة، أن يجعل له في القلوب مرتبة، وذلك لا يكون إلا بإظهار المعجزة. وجوَّز بعثة الأنبياء لينهوا عن المنكر في العقل، ويدعوا إلى المعروف فيه، وإن لم يُعلَم من قِبَلهم، ما لا يصحّ بالعقل معرفته.

ومنهم مَن لم يجوِّز في البعثة إلا طريقة واحدة، وهي أن تتضمن تعريفًا ما لولاها لم يكن المكلّف ليعرفه بعقله؛ وقال: إنهم يَردّون ما به يكمل التكليف، وما لا تتم ألطافه ومصالحه إلا به ومعه؛ ومتى لم يتحمّل الرسول ما هذا حاله لم تحسُن في العقل بعثته، وكانت البعثة داخلة في باب القُبْح والعبث.

وهذه طريقة شيخنا «أبي هاشم»[1]، رضي الله عنه، آخرًا. ولذلك قال: متى حَسُنَت البعثة وجبت. وذلك إنما يتمّ على طريقته خاصة، وإن كان قد مرَّ في كلامه خلافه، في جوابات «الصيمري»[2] لأنه أجاز بعثة الرسول، وإن لم تكن لُطفًا، إذا تضمن زيادة التكليف، وإن علم أنهم يعصون ولا يقبلون، حتى

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٣٣ من هذا الجزء.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. ولم يذكره ابن النديم في الفهرست. ويبدو أن هذا الكتاب هو ردٌّ على الصيمري. والصيمري هو أبو عبد الله محمد بن عمر الصيمري، من أهل الصيمرة، يُعَدُّ في معتزلة البصريين. لأنه كان يزعم أنه أخذ عن أبي علي الجبّائي. وإليه انتهت الرياسة بعد وفاة أبي علي. وكان في سنّ أبي علي أو قريب منها. توفي سنة ٣١٥ هـ. وحُكِيَ عن أبي علي أنه كان يقول: شيخنا أبو عبد الله. وعنه أخذ الشيخ أبو سعيد السيرافي علم الكلام. وكان أُستاذ أبي بكر بن الإخشيد. وله من الكتب: كتاب المسائل والجوابات له. كتاب نقض كتاب ابن الراوندي في الطبايع. كتاب نقض كتاب البلخي المعروف بكتاب النهاية في الأصلح على أبي علي الجبّائي. راجع الفهرس لابن النديم ص ٢١٩.

ذكر أنه إذا كان هذا حالهم كان بعثه الرسول إليهم وتركه بمنزلة، ويصرّ على أن البعثة، على هذا الوجه، لا تكون واجبة. وذكر بعد ذلك، ما يجري مجرى الرجوع، من أنه لا يحسُن إلا اللطف والمصلحة. وهو الذي يعتمده في سائر كتبه.

وإنما الكلام بينه وبين «أبي علي»[١]، رضي الله عنهما، في: هل تدخل في باب المصلحة بعثته بما في العقول على طريق التأكيد والتنبيه والتحذير؟ فيقول هو: إن ذلك داخل في العبث؛ لأنه لا يحسُن لأجله إظهار المعجز. ولا يجب عنده النظر فيه.

ويقول «أبو علي» رحمه الله: هو خارج عن داخل في المصلحة[٢]، فلا يقتضي هذا الخلافُ اختلافهما في هذه الجملة، وإن كان شيخنا «أبو علي» رحمه الله، قد نصَّ على أنه تعالى يبعث الرُسُل للمصالح المختصّة بالمبعوث إليهم، إذا قبلوا الرسالة وعملوا بموجبها. وقال أيضًا: ويجوز أن يبعث تعالى الرسول لِما يكون فيه زيادة ثواب، وإن لم يكن صلاحًا في سائر التكاليف. والأكثر في [سائر] كتبه ما ذكرناه أوَّلًا.

[في الرّدّ على البراهمة]

واعلم أن الغرض، في مكالمة البراهمة، أن ثبت جواز البعثة وحُسنها. فبأي وجه من الوجوه المتقدمة بيَّنَّاه فقط سقط قولهم؛ لأنهم ينفون الجميع. وإنما يحتاج أن نتكلَّم، فيما يصحّ من هذه الطرائق وما لا يصحّ، مع مُثبِتِي النبوَّات؛ لأنه كلام في وجه حسن البعثة، بعد الاعتراف بأنها حسنة، وأنها واقعة. فإذا كان أقوى ما يعتمد، في مكالمة البراهمة، هو كون بعثتهم لطفًا؛ لأنه مما قد أجازه الجميع، فالواجب أن نعتمده في مُكالمتهم، ثم نبيِّن أنه الصحيح، دون ما عداه. ونتكلم على اختلافهم فيه.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣٣ من هذا الجزء.

(٢) المصلحة: شرح القاضي نفسه المصلحة في كتابه «شرح الأصول الخمسة» فقال: المصلحة ما يختار المرء عنده واجبًا، ويجتنب عنده قبيحًا، على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩).

فإن قال: ما معنى قولهم في البعثة: إنها لطف[(١)]، وقد علمتم أنها قد تقع، ولا يؤدِّي الرسول الرسالة، فلا يصحّ أن تكون لطفًا؛ لأنه تعالى، لو بعثه رسولًا، وحمّله الرسالة، ولم يؤدِّها، كان لا يكون في ذلك صلاح للمبعوث إليه؛ ولو كان صلاحًا لم يكن لوجوب الأداء معنًى لوقوع الصلاح بذلك قبله؟

فإن قلتم: إن ذلك ليس هو الصلاح؛ وإنما الصلاح ما يقع منه الأداء.

قيل لكم: فيجب، إذا أدّى أن يقع الصلاح للمكلَّف، وإن لم يعمل بذلك، وأن يكون إذا ما كُلِّف ولم يكلّف، وما يطيق وما لا يطيق، بمنزلة.

فإن قلتم: إن الصلاح في ذلك هو قبوله لما يؤدِّيه واعتقاده لصحته.

قيل لكم: فيجب أن يكفي ذلك وإن لم يعمل به.

فإن قلتم: إن الصلاح هو أن يعمل بذلك.

قيل لكم: فيجب ألَّا يَحسُن منه تعالى البعثة إلى مَن المعلوم أنه لا يعمل بذلك وقد علمتم وقوع ذلك في الأنبياء، لأن كثيرًا من أُممهم عصوا، ولم يقبلوا: بل فيهم مَن أقدَمَ، عند دعائه وأدائه، على تكذيبه ومحاربته؛

---

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنَّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمَّى توفيقًا، وربما يسمَّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظ الدعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسْنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/ ٧٦ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

وهذا إلى المفسدة[١] أقرب. فإذا كان، لو كان لطفًا لتعلّق اللطف ببعض ما ذكرناه أن اللطف لا يتعلق به، فيجب بُطلان ما ذكرتم أنه المعتمد في حُسْن البعثة.

قيل له: إن اللطف في هذا الباب هو [تمسّك] المبعوث إليه بالشريعة، وقيامه بها، قلّت أو كثرت؛ وإنما يكون لطفًا إذا وقع منه مع التعليم والمعرفة. فإذا لم يتم هذا اللطف إلا بدعائه وأدائه ولا يتم ذلك إلا بنظره في المعجزات، ولا يتم كل ذلك إلا بتحميله تعالى الرسالة وتكفّل الرسول بأدائها ـ فلا بدَّ من وجوب ذلك؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه وجب كوجوبه. فإذا صحَّ أنه يجب عليه تعالى أن يلطف للمكلّف، وأن يعرفه ما هو لطف له من أفعاله، ولم يتم هذا التعريف إلا بأمور فالواجب أن يفعلها تعالى، كما أن لطف المكلّف إذا لم يتمّ إلا بإيلام طفل، فلا بدَّ من أن يخلقه ويجعله بالصفة التي حدوث الألم في جسمه يكون لطفًا لأبيه وأُمه. ولا يمتنع، وإن كان تمسكه بالشرع هو اللطف، أن يكون من شرط كونه لطفًا أن يعلمه على هذ الوجه، وأن يؤدِّي إليه هذا الشخص، فيصير ما سأل السائل عنه كالوجه في كونه لطفًا؛ لأن ما هو شرط في اللطف، ووجه فيه، بمنزلة ما لا يتمّ إلا به في الوجوب. فعلى هذين الوجهين، يجب أن يجري هذا الباب. ولذلك جوَّزنا أن يكون المعلوم في المكلّفين أن ذلك لطف لهم إذا أدّاه إليهم نبيٌّ مخصوص، دون غيره، وأوجبوا، عند ذلك، بعثته بعينه دون غيره.

فإن قال: لو كان كما زعمتم لَما حَسُن منه أن يبعثه، والمعلوم أنه يُعصَى ويُكَذَّب، ولا يُتَمَسَّك بذلك، بل يحارب، ويقاتل.

قيل له: قد بيَّنَّا، في باب اللطف أن الذي يجب في ذلك أن يكون صلاحًا له لو فعله. ومَن لم يتمسك به لا [يُخْرِج تلك الشريعة] لو تمسَّك بها، من أن تكون صلاحًا، وإنما يُؤتَى من قِبَله، من حيث لا يتمسك بها؛ وذلك

(١) المفسدة: قال القاضي عبد الجبار: المفسدة هو ما يختار المرء عنده قبيحًا، أو يجتنب واجبًا، أو يكون أقرب إلى ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالمفسدة ما يختار عنده المكلّف المعصية، أو يكون أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين، وليس فيه تعريض لثواب زائد. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨).

يمنع من أن يكون تعالى مُزيحًا لعلَّته، ومبيِّنًا لمصالحه. فكأنه قيل له: افعل هذه الشريعة، لكي تقوم بما في العقول فقد مكَّنَّاك من الأمرين. فإذا لم يفعل الأول، مع تمكّنه، ويضرّ بنفسه بذلك، وبألَّا يفعل الذي إنما يفعله لو فعل الأول، فقد أتى من قبل نفسه من وجهين: وبيَّنَّا هناك أن تكذيبهم ومحاربتهم لا يكون مفسدة، بل هو جارٍ مجرى التمكين[1] متى كذَّبوه لأنه رسول، وحاربوه لهذه العلَّة. وبيَّنَّا سائر ما قدحوا به في هذا الباب.

فإن قال: لو كان ذلك مصلحة للمبعوث إليه لوجب عليه تعالى أن يفعله فيه إذا لم يفعله هو بنفسه.

قيل له: قد بيَّنَّا، في باب اللطف، أن ذلك إنما يكون لطفًا متى وقع من المكلَّف على طريق الاختيار. فإذا أزاح تعالى علَّته فيه، وعرَّفه ما له من النفع ودفع المَضَرَّة فيه في باب الدين، صار كأنه قد فعله به، لأنه لا يمكن، في باب التكليف، في إزاحة علَّته أكثر من ذلك. وقد بيَّنَّا الخلاف، في هذا الباب، عند الكلام في أن الصلاة يجب أن تكون مصلحة، ولذلك وجبت، لا لأن تركها مفسدة.

فصـــل

[في بيان أن اللّطف هو علَّة البعثة]

فإن قال: إذا كنتم إنما تُوجِبون البعثة لهذه العلَّة، فهلَّا أعلمه تعالى وجوب هذه الشريعة وأحكامها باضطرار[2]، فيستغني عن بعثِهِ هذا الرسول إليه؟

قيل له: قد بيَّنَّا، في باب المعارف، أن هذه العلوم إنما تكون لطفًا إذا وقعت من قبلَنا واختيارنا: فإذا وجَبَ ذلك في العلم بالتوحيد والعدل فبأن يَجب ذلك في العلم بالشرائع أولى.

---

(١) التّمكين: كل ما يصحّ من المكلّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة... فإذا وصل واتصل فقد حصل بالتمكين. (التعريفات ص ٣٠).

(٢) الاضطرار: ما يوجد في الحيّ من فعل غيره، على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

وبعد، فإنه لا يصحّ أن يعرّفنا أحوالها إلا مع العلم به تعالى، لأن العلم بذلك كالفرع على العلم بالله تعالى. ولا يصحّ في الفرع أن يكون ضروريًا والأصل مكتسبًا.

وبعد، فإن ذلك لو صحَّ لم يقدح في حُسْن البعثة، لأنه كان يُقال: إذا علم تعالى أن الصلاح يحصل بكل ذلك فهو مُخَيَّر، وإن كان الأولى في الجواب ما تقدَّم؛ لأنه كان يكون إلزامُ النظر، ونصبُ الأدلة للوصول بها إلى هذه المعرفة، كالعبث على أن كون هذا الفعل صلاحًا يفيد أن المكلَّف، عند اختياره، يختار واجبًا، أو يكفّ عن قبيح. ولولا ذلك لم تكن هذه حاله. ولا مجال للعلوم الضرورية في كيفية اختيار المختارين للأفعال والتروك عند غيرهما؛ لأن ذلك يجري مجرى علم الغيوب بما يقع وما لا يقع من جهة المختارين؛ فكيف يصحّ أن يعلم ذلك باضطرار؟

فإن قال: أليس أهل العقول يعرفون كثيرًا من الأمور المستقبلة، نحو علمهم بأن العبد يموت ويبلى، وأن الصغير يكبر، وأن بعد الشباب يهرم، إلى غير ذلك؛ إذا صحَّ العلم بذلك باضطرار، فهلّا صار مثله فيما ذكرتم؟

قيل له: لا يلزم هذا على ما قدَّمناه، لأن هذا العلم حاصل بالعادة، وليس يتناول اختيار المختارين؛ وإنما هو كالعلم بالليل أنه لا يستمر، ويجيء بعده نهار، وكذلك النهار، وأن الشمس تطلع من جهة وتغرب في جهة، إلى ما شاكَلَ ذلك. فهو علم بأحوال الأعيان قد حصل من جهة التجربة والعادة، كما حصل، من جهة العادة، العلمُ بأن الصحيح منّا لا بدَّ من أن يجوع ويشبع. وليس كذلك ما قدَّمنا ذكره؛ لأنه علم باختيار وفعل عند اختيار آخر، وذلك مما لا تصحّ طريقة الضرورة فيه.

يبيِّن ما قلناه أن العلم المتقدّم إنما صحّ أن يكون ضروريًا لاستمراره في العادة، وليس كذلك الحال في الاختيار عند الاختيار لأن عادة العقلاء، فيه تختلف ولا تتَّفق. يبيِّن ذلك أن أحدنا فيما يعانيه، ويحويه، ويختصّ به، لا يعلم باضطرار ما يجري هذا المجرى في تدبير ولده، وفي تدبير نفسه، فيجوز اختلاف أحواله فيما يختاره عند الأمور، أو يكفّ عنه. وكذلك حاله مع ولده

وغلامه. فما للعادة فيه مدخل، فيما يجري هذا المجرى، إذا لم يصحّ أن يكون باضطرار، [فما] لا مدخل للعادات فيه، بألّا يعلم ذلك من حاله أولى.

يبيّن ذلك أن ما يصحّ في نفسه من الأمور، كما يصحّ في غيره، إذا كان تتجه فيه طريقة العلم الضروري[١]، فبأن يتأتّى ذلك في نفسه أوجب؛ لأن الإنسان قد يعلم من نفسه باضطرار ما لا يعلمه من غيره، ولا يعلم من غيره أمرًا باضطرار لا يجوز أن يعرفه من نفسه. وذلك يبيِّن أنه لا مدخل للعلوم الضرورية في هذا الباب.

[في إيضاح الفرق بين العلم الضروري والنظر]

على أنّا قد بيَّنّا أن كمال العقل هو العلم بجمل الأعيان[٢]، والأوصاف، والأحكام. ولا يدخل في تلك الجملة، ما يختاره زيد من الفعل أو الترك عند غيره من الأفعال، ولا فرق بين مَن ادَّعى علم الاضطرار في هذا الباب، وبين مَن ادَّعى، في سائر ما يقع من تصرّف الغير، ذلك.

وبعد، فإنّا لا نعرف من أنفسنا في هذه الأمور، أنّا لا نعلمها ضرورة؛ وإنما نحتاج إلى طلب النظر[٣] فيها، فيما يتصل باجترار المنافع ودفع المضارّ في أمور الدنيا، فبأن لا نعلم، باضطرار، ذلك فيما يتصل بأمر الدين أولى.

على أن أحدنا لا يعلم أنه يبقى إلى الثاني، أو لا يبقى إليه فكيف، يصحّ، مع شكّه في ذلك، أن يعلم أنه عند بعض الأفعال يختار غيره؟

---

(١) وضّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِم نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

(٢) الأعيان: ما تقوم بنفسها ويصحّ وجودها لا في محل. وهي التي يكون لها قيام بذاتها. (البداية في أصول الدين ص ١٩؛ مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد ص ٢١؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٠).

(٣) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/١٨٨). وهو الفكر والتأمّل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). هو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/٤).

فإن قال: إنما يعلم ذلك بشرط.

قيل له: فمن جملة الشرط في ذلك أن يُعلَم حال الفعل الأول، حتى يدعوه إلى الثاني، وهذا مما لا طريق للضرورة إليه؛ لأنه يجب أن يعلم تفصيل الفعل الأول، والوجه الذي عليه يقع، والوجه الذي عليه يختاره ويفعله، وأنه إذا كان كذلك، يدعوه إلى غيره. وهذا لا يصحّ أن يُعلَم إلا باكتساب. ولذلك اختلفت أحوال المكلَّفين في هذا الباب، فصار لُطف واحدٍ فسادًا للآخر، وما يكون لطفًا لزيد لا يكون لطفًا لغيره من الأفعال. وهذا الضرب من التفصيل لا يصحّ فيما يعلم باضطرار.

وبعد، فلا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال في سائر المعارف إنها ضرورية، وجعل التكليف مُتناوَلًا للأفعال، دون العلوم. وقد بيَّنَّا فساد هذا القول.

فصل في أنه لا يجوز أن تعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي

[في الاستدلال على وجوب البعثة]

فإن قال: ومن أين أنه لا يصحّ أن تُعلَم أحوال هذه الأفعال باستدلال عقلي؟ أوَليس قد يعلم أحدنا، باستدلال، أنه تعالى، إذا أطاع العبدُ أثابه، وإذا كلَّفه لَطَفَ له، وأنه إن بقي على صفة المكلَّف، فلا بدَّ من وجوب العقليات عليه، عند حصول أسبابها؛ ويعلم أن من حق الكذب أن يكون قبيحًا، والصدق أن يصحّ أن يكون حسنًا؛ فإذا كان فيه نفع، أو دفع ضرر، مع انتفاء وجوه القبح عنه، كان حسنًا، وربما كان واجبًا؛ وأن العبد، إذا قويت دواعيه، فعل الفعل لا مَحالة، وربما صار مُلْجأً إلى ذلك؟ أوَلستم قد علمتم أن كونَ المعرفة بالله تعالى، وبأنه يُستحَقّ الثوابُ على طاعته والعقابُ على معاصيه، لطفًا في العقليات، يُعلَمُ باستدلال عقلي؟ فهلَّا جاز أن يعرف سائر المصالح باستدلال عقلي على هذه الطريقة، فيستغني عن بعثة الرُّسُل؛ لأنكم إنما حكمتم بحُسنها ووجوبها، من حيث بها تُعلَم هذه المصالحُ، فإذا علمت دونها، على ما ألزمناكم، فلا وجه للبعثة؟

قيل له: إن ما يدلّ عليه العقل هو ما فيه استدلال عقلي معلوم. فأما ما ليس هذا حاله فلا دليل في العقل عليه. والعلمُ بأن هذه الأفعال ألطافٌ ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلَّف وما لا يقع، وما يقوّي دواعيه، وما لا يُقوّي؛ وذلك لا يتأتّى فيه الدليل العقلي، كما لا يتأتّى في سائر تصرّف العبد. ألا ترى أن الدليل إنما يدلّ على أن مع سلامة الأحوال يجب، إذا قويت دواعيه، وأراد الفعل أن يقع؛ وإذا قويت دواعيه في ألّا يفعله، وكَرِهَه لم يقع. فأما تفصيل الدواعي، وما عنده لا بدَّ من أن يفعل فعلًا آخر، وكيف يكون الفعل داعيًا إلى فعل، أو تركٍ لا يجوز أن يكون لشيء من الحوادث تعلق به؛ فكيف يصحّ أن يُقال، فيما هذا حاله، إنه يُعلَم من جهة الدليل العقلي؟

يبيِّن ذلك أن طريقة الشرائع مبنية على اختلاف أحوال المكلفين، واختلاف الأوقات والأماكن، وشروط الأفعال. وقد يكون ما هو واجب على زيد قبيحًا من عمرو، وما يكون مُباحًا من أحدهما محظورًا من الآخر، وما يكون واجبًا يجب على شرط، [ويقبح على شرط] فكيف يدلّ الدليل العقلي على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات؛ بل تدعو إلى القبيح، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب ونهيه عن الفحشاء والمنكر؛ فإن ذلك حالها في وقت، دون وقت، وشخص، دون شخص، كما نقوله في الحائض والطاهر؟

فإن قال: إن الدليل العقلي، كما يدلّ على وجوب شكر المُنعِم، فكذلك يدلّ على وجوب العبادة للمُنعِم الأعظم، الذي اخترع، وأحيا، وعرض الدين والدنيا. والعبادة هي ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود. وفي هذه الأفعال التي أتت بها الأنبياء، صلوات الله عليهم، خضوع وتذلّل؛ فيجب أن يدلّ العقل على أحكامها، وأن يستغني فيها عن رسول.

قيل له: إن العقل يدلّ على الشكر والعبادة لله تعالى، كما ذكرته، ولكنه لا يدلّ على أعيان الأفعال التي بها يُعبَد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها؛ لأنها لو دلَّت على ذلك، لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي

عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلَّفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال، وكيف يدلّ العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا تتغير؛ وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة؛ وأن أداء الزكاة، على طريق الوجوب، قبل الحول لا يكون عبادة، وبعده يكون عبادة؛ وأن الواجب أن تُؤدَّى إلى واحد دون الآخر؟ وذلك يبيِّن أنه لا مجال للعقليات فيه على وجه من الوجوه.

[في إثبات أن العلم بالشرائع يحصل بالسمع فقط]

فإن قال: إن بالعقل نَعرف هذه العبادات، وإن كنّا نحتاج إلى السمع في شروطها.

قيل له: فقد وجب، على كل حال، بعثة الرُسُل؛ لأنه لا فرق بين أن يحتاج إليها في الشروط التي لا تتم العبادات إلا بها، أو في نفس العبادات، وإن كنّا قد بيَّنَّا أن الحال فيهما واحدة. وقد ثبت أنه ليس كل خضوع وتذلّل يحسُن، أو يجب، بل فيه ما يقبح. فلا بدَّ من أن يعتبر في ذلك تقدّم العلم بذلك الفعل، ثم يصير إيقاعه، على هذا الوجه، شرطًا في وجوبه، أو في استحقاق الثواب عليه. ولسنا ممَّن يقول بوجوب العبادة لأجل النِّعَم المتقدمة؛ وإنما نقول بوجوبها، إذا كانت شاقَّة، على طريقة التمريض. وإذا صحَّ ذلك فالمعرض للثواب بهذه الأفعال إنما يحسن أن يلزم، [إذا كان] كذلك، الفعلَ للوجه الذي يحسُن عليه الإلزام؛ لأنّا قد بيَّنّا، في «باب المعارف»، أن الحكيم لا يجوز أن يُوجِب ما لا مدخل له في كونه واجبًا؛ لأن ذلك يجري مجرى الكذب[1]. فأما علمنا بأنه تعالى يلطف، ويكلّف، فإنما يحصل بالدليل العقلي، لمّا ثبت من حاله تعالى أنه حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحًا، أو يخلّ بواجب؛ وعلمنا أن تكليف ما لا يُطاق يقبُح، وأن التكليف وإلزام الشّاقّ من دون

---

(١) الكذب: يقول القاضي عبد الجبار: الكذب هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره لا على ما هو به. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الكذب هو الخبر الذي لا يطابق مُخبرَه، أو الذي ليس له مُخْبَر يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

تعريض[١] الثواب يقبح، وأنه لا بدَّ من أن يلطف، فيزيح العلَّة، فلذلك حكمنا بأنه تعالى يُثيب المُطيع ويلطف، للمكلَّف، فيمكِّنه. وليس كذلك حال المكلفين، لأنَّا لا نعلم من حالهم ما الذي يختارون، ابتداء؛ ثم عند بعض الأفعال، ما الذي يختارون، وما الذي يقوِّي دواعيهم. فكيف يلزم أحد الأمرين على الآخر؟ وإنما قلنا، في النظر والمعارف، إنهما من الألطاف، وإن العقل يدلّ على ذلك فيهما، كما بيَّنَّاه في «باب المعارف»، من أن العلم، بأن ما فيه نفع يكون أقرب إلى فعله، وما فيه مَضَرَّة يكون أبعد من فعله، من بديهة العقل.

فإذا حصل هذا المعنى في المعارف أوجبناها من جهل العقل، للدليل الذي ذكرناه. وذلك لا يتأتَّى في الشرائع؛ فلا يصحّ أن يُقاس على المعارف. وكل ذلك يبيِّن أن العلم بها، وبأحكامها، لا يجوز أن يحصل إلَّا من جهة السمع[٢].

فصل في كيفية كون هذه الأفعال مصلحة ولطفًا، وما يتصل بذلك

[في تبيان أن جميع أفعاله تعالى ألطافًا]

قد ثبت من جهة العقل أن الفعل قد يدعو إلى فعل، وأن ذلك على أضرب ثلاثة:

أحدها: يدعو إليه إذا كان من فِعْله.

والثاني: يدعو إليه إذا كان من فِعْل غيره.

والثالث: إذا كان بالصفة التي يقع عليها، كان من فِعْله أو من فِعْل غيره.

ولا رابع لهذه الوجوه.

ثم كون ذلك الفعل داعيًا إلى الفعل على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يختار عنده لا مَحالَة الفعل الثاني.

---

(١) التعريض: هو تعريف الغير ما يصل به إلى النفع أو دفع الضرر مع أنه لولاه لم يتمكن من الوصول إليه قاصدًا بذلك إلى وصوله إليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٣٥ من هذا الجزء.

والوجه الثاني: أن يكون أقرب إلى أن يختاره، وأولى أن يختاره.

والوجه الثالث: أن يسهل عليه فِعْله واختياره. ولا بدَّ فيما قلنا من الفعل إنه يدعو إلى فعل أن يشرط فيه، إذا كان عالمًا بذلك، أو في حكم العالم، كما نقول ذلك في النفع إنه يدعو إلى النفع، إذا كان معلومًا، ودفع الضرر يدعو إلى الكفّ، إذا كان معلومًا. وقد يدعو الفعل إلى ألَّا تفعل بعض الأفعال، ونكفّ عنه، ونخلّ به، وذلك على الوجوه التي ذكرناها؛ لأن كل الوجوه الثلاثة تتأتّى في هذا الوجه أيضًا.

وقد عرفنا أن الفعل كما قد يدعو إلى الفعل فكذلك الكفّ عن غيره؛ لأنه إذا لم يختر فعلًا مخصوصًا، فقد يدعوه ذلك إلى ألَّا يختار فعلًا مخصوصًا، وتتأتّى فيه الوجوه الثلاثة؛ لأنه قد يجوز إذا لم يختر الأول، أن لا يختار الثاني. وقد يجوز أن يكون أقرب إلى ألَّا يختاره؛ وقد يجوز أن يقتضي في ألَّا يختار الثاني أن يكون أسهل عليه، وأقلّ لغَمّه.

وقد علمنا أن كونه غير مختار لفعل مخصوص قد يدعوه إلى أن يختار بعض الأفعال، وتتأتّى فيه كل الوجوه الثلاثة التي ذكرناها. وليس في قسمة العقل سوى ما ذكرناه.

وقد يحصل هذا الحكم للفعل والكفّ، وربما حصل ذلك للعزم على الفعل، وتوطين النفس عليه، أو للعلم بحاله، أو للكل بمجموعه.

وهذه الطريقة لا تختلف في باب الأفعال، طال الفعل أم قَصُر، قَلَّ أم كَثُر؛ لأنه كما يمنع ذلك في قليله كذلك في كثيره، وكما لا يمتنع في الفعل المجرد، فقد لا يمتنع في الفعل، إذا وقع على شروط. وقد يكون من شرطه أن يكون واقعًا في وقت، أو مكان، كما قد يكون هذا حكمه من فاعل، دون آخر، وفي حال دون حال. وقد ثبت أن الفعل، إذا دعا إلى فعلٍ وكفٍّ، فلا بدَّ من أن تكون له صفة مخصوصة، لكونه عليها، تدعو إلى ما قد دعا؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، فليس بأن يدعو أولى من ألَّا يدعو إليه، ولا بأن يدعو إليه أولى من أن يدعو إلى غيره. فلا بدَّ من أن يكون مختصًا بصفة، لكونه عليها، تدعو إلى الثاني. ولا بدَّ من أن يكون لتلك الصفة تعلّقٌ بالثاني، حتى يكون

الفعل الثاني مشاركًا له فيها، أو كالمُشارِك. ولذلك قلنا: إن الآلام إنما صارت لطفًا للعبد، من حيث يعلم من حالها ما يُوجِب التوقّي والحذر والخوف فعند ذلك يُقدِم على الطاعة والتوبة لهذه الجهة. فلا بُدَّ من مناسبة بين الفعلين، على بعض الوجوه، وإن كنّا لا نعلم تفصيل ذلك؛ لأنّا، لو علمناه عقلًا، لاستغنينا فيه عن شرع. وإنما احتجنا إلى الشرع في تفصيله؛ لأن العلم المتقرّر في العقل إنما حصل على جهة الجملة، وعلى جهة التجويز، وتعليق الفعل بالشروط، كما أن العقل إنما يدلّ على وجوب التحرّز من دفع الضرر العظيم بتحمّل اليسير. ثم إن للفعلين هذا الوصف يُعلَم: إما بالخبر[١]، أو بالأمارات[٢]، أو السّمع. وهذا متقرّر معلوم.

وكذلك القول فيما قلنا إنه، إذا لم يفعل فعلًا مخصوصًا، دعاه إلى ألّا يفعل آخر، أو إلى أن يفعله في أنه لا بُدَّ من اعتبار صفة، وتعلق، ومناسبة، وإن لم نعلم تفصيل ذلك.

ولهذا قال شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله، إنه لا بُدَّ، في النوافل الشرعية، من أن تكون لها ما يجري مجرى النظير في الواجبات حتى تكون مُسَهِّلة له فيحسُن التعبّد بها وبيّن استمرار ذلك في سائر النوافل، وبيَّن أن ما ليس له نظير واجبٌ بالنظر والإيجاب[٣]، أو بالدخول في الفعل وبيِّن، في كثير من النوافل، أنه لا يجوز أن يُقال ذلك في جميعها؛ وإنما يقال في أوائلها؛ لأن مَن يدخل في الصلاة بالدخول قد لزمه إتمامها، كما أنه، بدخوله في الحج، لزمه ذلك. والذي يحصل نفلًا هو الأول من الفعل وله نظائر واجبة دون

---

(١) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يعرف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

(٢) الأمارة: ما يقتضي غلبة الظن بضرب من اعتبار العادة وغير ذلك، وليست مُوجِبَة للظن. (الرسائل العشر ص ٨٥). وما يكون النظر فيه مُفضِيًا إلى غلبة الظن. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠).

(٣) الإيجاب: تعلّق القدرة على وفق الإرادة، بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجابًا. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٠٢). هو الحكم بثبوت أمر لأمر. (شرح المقاصد ١/ ٧٧؛ شرح تجريد العقائد ص ١٥).

الجميع. وبيّن اختلاف الناس في أن بالدخول في الصلاة والصوم هل يختار أم لا، كما أنه يجب الحج بالدخول فيه؟

وحُكِيَ أن من قول «أبي عليّ»، رضي الله عنه، التسوية بين الكل. وقوّى هو التفرقة.

وكل ذلك يبيِّن أنه لا بدَّ من مناسبة بين الفعلين اللذين يدعو أحدهما إلى الآخر.

[في أن أفعاله تعالى لُطفٌ عقلًا وشرعًا]

واختلف قول شيوخنا، رحمهم الله، في جملة الشرائع هل يجوز أن يكون بعضها ألطافًا في بعض، أو هي أجمَع ألطاف في العقليات؟

فمنهم مَن يجعلها مصالح في العقليات إلا النوافل التي ذكرناها.

ومنهم مَن يجوِّز فيها الأمرين. وهذا الثاني هو الصحيح. وذلك لأن في الشرعيَّات ما يناسب الفعل المخصوص الشرعي، كما أن في الفعل ما يناسبها. فإذا جوَّزنا في الصلاة أن تكون لطفًا في بعض العقليات، فما الذي يمنع أن يكون بعضها لطفًا في بعض، أو جميعها لطفًا في الحج؛ لأن القطع على ذلك، إذا كان إنما يمكن بالدليل، فلا بُدَّ من التجويز مع فَقْد الدليل؟ وقوله تعالى، مُنَبِّهًا على وجه كون الصلاة لطفًا: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٥] يدلّ على ما قلناه؛ لأن الفحشاء والمنكر قد يشتملان على شرعيّ وعقليّ. وكذلك القول فيما نبَّه عليه من وجه الفساد في شرب الخمر، فلا وجه للقطع على أحد الأمرين إلا بدليل معيّن.

فأما القول في النوافل الشرعية إنها تكون مُسَهِّلة لأمثالها من الفرائض الشرعية، دون العقليات فبعيدٌ أيضًا؛ لأن الدليل، إذا لم يدلّ على ذلك من حالها، فالواجب التجويز، وألَّا يمتنع من كونها مسهِّلة لكثير من الواجبات العقلية.

وما الذي يمنع من أن يكون أحدنا، إذا وطّن نفسه على الصوم والامتناع من الشهوات واللذّات، أن يكون أقرب إلى أن يمتنع من المحرّمات العقلية التي يشتهيها، وأن يتوقّى المَضارّ للمثوبة، كما يتوقّى الأماني من الشهوات للمثوبة. فكما له تعلّقٌ بأمثاله من الفرائض السمعية فله تعلّقٌ بالعقليات. فكيف يصحّ القطع على ذلك؟ فإذا لم يمكن القطع، في واجب شرعي مخصوص، على أنه لطف في واجب معيّن من جهة العقل، أو في الامتناع من قبيح معيّن؛ بل يجوز ذلك فيها أجمع إلّا بدليل قاطع، فكيف يمكن القطع على ما قالوه في أنها ألطافٌ في العقليات دون الشرعيّات؟

يبيّن ذلك أن وجه التعلّق بين الأمرين، إذا لم يُعرَف إلا بدليل سمعيّ، فكيف يمكن أن يقال: إنه لطف في أمرٍ دون أمر؟ ولولا أن الدليل القاطع قد دلَّ على أنه، في الجملة، لا بدَّ من أن يكون لطفًا في بعض الواجبات، أو الانتهاء عن بعض المحرّمات، لَمَا قطعنا على ذلك. وإذا كان الدليل المُوجِب للقطع، في هذا الباب، إنما دلَّ على جملة، دون تفصيل، فيجب في التفصيل، أن يكون داخلًا تحت الجواز، كما أن الجملة كانت تحت الجواز، لولا قيام الدلالة عليها.

فصل

[في توضيح كيفية أن يكون الفعل داعيًا إلى فعل آخر]

فإن قال: إنكم قسمتم كيفية دعاء الفعل إلى الفعل؛ وذلك إنما يتمّ إذا سَلَّمتُ لكم أن ذلك قد يصحّ في الأفعال والتروك، فما الذي يدلّكم على ذلك؟ وكيف السبيل، ولا سمع، أن تقضوا بأن ذلك جائز، [دون أن تجعلوه من باب المُحال، ومن باب ما لا يصحّ؟ وما أنكرتم أن الداعي إلى اختيار الفعل ليس إلا حال الفاعل؛ لأنه] إذا كان عالِمًا بحاله في كونه مُشتَهيًا ومُحتاجًا، أو ما يجري هذا المجرى، أقدم على الفعل؛ بل ربما يبلغ حدَّ الإلجاء(١). وإذا لم

(١) الإلجاء: ما يقوى الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأ إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من=

يُعلَم ذلك لم يصحّ إثبات داعيه [إلى الأفعال]. وقد علمتم أنه لا حال للفاعل بفعل حاصلٍ، أو ماضٍ يحصل عليه، فيدعوه إلى فعل. وقد علمتم أن ذلك لا يتأتّى في المعدوم والماضي. وإن جعلتم الداعي إلى ذلك كونه عالِمًا بما فعله، فقد رجعتم إلى ما هو عليه في الحال. وإن كان لذلك تأثير فيجب أن يؤثّر علمه بأنه كان قادرًا عليه وإن لم يفعله. فلا تأثير لفِعله أو لكفّه عن الفعل. ولو كان الأمر كما زعمتم لوجب، في أوائل الأفعال، ألّا يقع من العبد؛ إذ لا داعي له إليها من فعلٍ متقدّم.

وبعد، فلو كان الفعل يدعو إلى الفعل لكان الداعي(1) من الغير إلى ذلك الفعل بالقول أولى من أن يدعو إليه؛ لأن تعلّقه به أشدّ، ولأن سائر الدواعي ملحق به، ومتفرّع عليه.

فإن قلتم: إن ذلك بمنزلة الآلام(2) التي تدعو إلى الأفعال والتروك.

قيل لكم: إنها لم تَدْعُ، من حيث كانت فعلًا، وإنما دعت من حيث يضطر المكلَّف إلى إدراكها. وكذلك القول فيما يجري مجرى الملاذ(3). فأما الفعل الذي ليس هذا حاله فكيف يجوز أن يدعو إلى غيره من الأفعال؟

قيل له: إنّا لم نقل إنه لا فعل إلا والداعي إليه فعل آخر؛ وإنما جوَّزنا ذلك فيه. والمجوّز من الأحكام لا يجب أن يقطع باستمراره في الأفعال؛ وإنما يحكم بذلك فيما قد وجب، فيقال: إنه مستمرٌ في الكل، أو يختص به

= الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ١٣٢).

(١) الدّاعي: يشرح القاضي نفسه الدّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصّل الكلام عن الدّاعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/٥٧ (هذه الطبعة)).

(٢) الآلام: الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا: أن اللّذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النفرة؛ كما في حقّ السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

(٣) الملاذ: هو ما يحدث في جسم الملتذّ إذا كان له مشتهيًا. (المغني ٤/٣٧ (هذه الطبعة)). اللذّة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. (أصول الدين للرازي ص ٥٠).

البعض. وليس المراد بالداعي هو القول الموصوف بأنه دعاء والقائل لذلك أو المتكلم به؛ لأنّا نتكلم في هذا الباب على عادات ممهَّدة، وتعارف معلوم. وإنما نريد بالداعي ما له [الفاعل الفعل] أو يتركه، لا أنّا نريد بذلك الفاعل للدعاء، والبعث على الفعل.

فإذا صحَّت هذه الجملة، ولم يكن الكلام الذي أوردناه إلا ليثبت تجويز ما أوردنا فيه القسمة، فالواجب أن نرجع في ذلك إلى نظائره في العقول. فإذا علمنا تجويز نظائره، أو ظننا ذلك، علمنا خروجَه من باب المُحال، ودخوله في باب التجويز ثم يقف، في ثبوت ما جوَّزناه، على السمع. وقد علمنا أن تجويز ذلك من الوجه الذي بيَّنَّاه متعالم، لأن [وقفنا] بمن تدبَّر أمره مما يقوِّي في الظن أنه يدعوه إلى التعلّم والتأدّب. والخرق ربما أدَّى في غالب الظن، إلى خلافه. والتأديب ربما بعث على الفعل والإحسان كمثل. فكما أن ذلك معلوم، فكذلك قد يغلب على الظن أن مجالسَة الصالحين، وسماعَ طرائقهم أقربُ إلى التمسّك بمثلها، ومُجالسة أهل الفساد، وسماع طرائقهم، ربما دعا إلى الفساد. وكما نعلم ذلك فقد نعلم أن أحدنا، إذا تكلَّف شاقًّا، لغرضٍ ما، وعلم أنه لا يتمّ إلَّا بغيره،يكون أقرب إلى تكلّف ذلك الغير منه، إذا لم يفعل ذلك. ولذلك نرى التاجر، إذا تكلَّف المشقَّة في اكتساب بعض الأموال، يدعوه ذلك إلى الازدياد؛ وكذلك صاحب الزراعة والفلاحة، والمتحمّل للمشقَّة في بناء دار أن يكون أقرب إلى أن يسكنها، إلى غير ذلك من الأحوال المعروفة بالعادات. ولا يصحّ، مع هذا الوجه، المنع من هذا التجويز. وقد عرفنا أن أمور الدِّين، في هذا الوجه، محمولة على أمور الدنيا. فلا يمتنع أن يكون المعلوم من حال، تجنّب الشهوات، في كثير من الأوقات، أنه يدعو إلى القيام بالواجب العقلي، وإن شقَّ. وكذلك تحمّل المكاره، والمشاقّ، والآلام، يدعو إلى أمثاله العقلية لما بينهما من المناسبة في تحمّل المشقّة لأجل المنفعة.

وعلى هذا الوجه، رتَّبنا القول في وجوب النظر والمعارف، وبيَّنَّا أن وجه كونها ألطافًا أن نتحمَّل فيها المشاقّ، ولكي نصل عندهما وبهما إلى البغية، [التي هي] الثواب. وهذا بَيِّن بالتعارف لا يمكن دفعه، لكنه لا يصحّ أن يُجعَل الأصل فيما سألت عنه الإشارة إلى أصل معلوم؛ لأن العلم بأن عند الفعل،

نختار فعلًا آخر، وإن كان قد يحصل، فإنه لولاه لَما اخترناه، وإنما نرجع في ذلك إلى غالب الظن. وذلك كافٍ في باب التجويز الذي أردنا إثباته في الكلام.

فصل في أن هذه الأفعال إذا اختصَّت في كونها داعية لما ذكرناه صارت واجبة أو قبيحة أو مُرغَّبًا فيها

[في أقسام الأفعال الداعية إلى الفعل]

قد بيَّنّا في «كتاب اللطف»(١) أن ما عنده يختار المكلف الواجب، ولولاه كان لا يختاره، يجب كوجوبه، وأنه في حكم التمكين(٢) والتخلية. فإذا كان تعالى متى كلَّف الفعل، فلا بدَّ من أن يمكّن، ويزيل الموانع، ويكون ذلك واجبًا؛ فكذلك لا بُدَّ من أن يفعل ما يختار، عنده المكلَّف الفعلَ، على وجهٍ لولاه لكان لا يختاره. وبيَّنّا أن القول بخلاف ذلك يؤدِّي إلى إضافة الاستفساد إلى القديم سبحانه. وشرحنا القول في ذلك.

[فإذا ثبت ذلك]، وصحَّ بما قدَّمناه في «باب المعرفة» أن كل ما يجب على القديم تعالى من التمكين وغيره، لو قَدر العبد عليه للزمه. ولذلك ألزمه الله تعالى العلم(٣) والعمل، إذا تمكَّن من العلم بما يتمكَّن من العمل، ولم يلزمه العلم في الضروريات؛ وإنما ألزمه العمل بما لم يتمكن من ذلك. ولذلك قلنا: إن الواجب، إذا وجب على المكلَّف، وعلم أنه لايتم إلا بغيره، من سبب، أو مقدمة، أو طلب آلة، وجب ذلك كوجوب نفس الفعل. وذلك يبيِّن

---

(١) راجع الجزء ١٣ من هذه الموسوعة.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٤٣ من هذا الجزء.

(٣) العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (الإنصاف ص ٢٢؛ المعتمد في أصول الدين ص ٣٢ و٢٧٨؛ الشامل في أصول الدين ٢/ ٧٤؛ أصول الدين للبزدوي ص ١٠؛ المغني ١٢/ ١٩). ويذهب القاضي عبد الجبار في بعض كتبه إلى أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه. (المحيط بالتكليف ص ١٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٠). وفي موضع آخر هو اعتقاد واقع على وجه مخصوص. (شرح الأصول الخمسة ص ١٩٣). وأما في «المغني» فيرى القاضي بأن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا وقع على وجه (١٢/ ١٠). وفي موضع آخر، هو اعتقاد الشيء على ما هو به بوجه يقتضي سكون النفس (١٢/ ١١).

أنه متى عُلِم من حال الفعل أن عنده يُختار الواجبُ العقلي، ولولاه لم يكن ليختار عُلِمَ وجوبُه، وأن هذا الوجه، في أنه يقتضي وجوب الفعل، بمنزلة سائر وجوه الواجبات، مثل كونه إنصافًا، وشكر المُنعِم، إلى ما شاكَلَ ذلك؛ لأن وجه الوجوب لا يختلف بالفاعلين.

[فإذا وجب مثله على القديم تعالى، لكونه داعيًا إلى الفعل على هذا الوجه، وجبَ ذلك على العبد.

فإن قال]: إنما وجب على القديم، جلَّ وعزَّ، لأنه بالتكليف التزمه، ولولا ذلك لم يلزمه، كالإقدار والتمكين؛ وليس كذلك حال العبد، لأنه لم يفعل ما التزم به ذلك.

قيل له: فيجب ألَّا يلزمه ما يجري مجرى التمكين مما كُلِّف، إذا لم يمكنه تعالى مما وجد له السبيل إليه، لهذه التفرقة. فإذا لم يمنع ما ذكرناه، فكذلك القول في اللطف.

يبيِّن ذلك أنه تعالى إنما ألزم ذلك لأمر يرجع إلى نفع العبد ودفع الضرر عنه. فبأن يلزم ذلك نفس العبد، إذا بُيِّن ذلك له من حاله، ومُكِّن من ذلك، أولى.

فإن قال: أليس قد يلزم الوالد في تدبير ولده ما لا يلزم نفس الولد؟ فهلَّا جادَ مثله فيما ذكرتم.

قيل له: إن كان الوالد إنما أراد منه الشيء لصلاحه، ومنفعته فلا يجوز أن يلزمه أمرٌ إلا ويلزم الوالد إذا كان بصفة المكلَّفين، ولم يكن مدبَّرًا، وإنما لا يلزم الولد ذلك متى كان غرض الوالد، في ذلك الأمر، دفع الغمِّ عن نفسه، أو دفعَ الضرر، فيكون هو المحتاج إلى ذلك الأمر، دون الولد. ويتغيَّر لأجل ذلك، فيعتقد الولد نفي الحاجة فيما يعتقد الوالد فيه إثباتها. ومتى تساوى اعتقادهما، واقتضت حاجة الولد حاجة الوالد، فكما يلزم الوالد يلزم الولد، إذا ظهر من حالي الفعل ما وصفنا، وتمكّن الولد كتمكّن الوالد، ولم يستغنِ، بفعل الوالد عن فِعله.

فإن قال: فيجب ألّا يلزم المكلّف ذلك؛ لأنه تعالى إذا لطف له في فعل ما كلّفه، فقد استغنى عن فعل نفسه.

قيل له: متى كان في المعلوم ما هذا حاله لم يحسُن من القديم تعالى إيجاب فعله عليه، لاستغنائه بما وقع من القديم تعالى. ومتى عُلِم أن في مقدورات العبد، ما عنده يختار، ولولاه لم يكن ليختار، فعند ذلك لا بدَّ من الإيجاب.

فإن قال: وكيف يصحّ ألّا يكون في مقدوره تعالى ما يسدّ مسدّ فعل العبد في كونه لطفًا ومصلحة؟

قيل له؛ قد بيَّنّا في «باب المعرفة»[١] أنه لا يمتنع أن يكون الوجه في كون الفعل مصلحة ولطفًا أن يكون من قبل العبد، وأن يتكلف فيه المشقَّة. وإذا لم يمتنع ذلك لم يقع الغِنى عن اللطف بمقدوراته تعالى.

وقد بيَّنّا، في «باب اللطف»[٢] أن القديم تعالى، وإن كان قادرًا على ما لا يتناهى في الجنس والعدد، فيكون الفعل لطفًا لا يرجع إلى كونه مقدورًا، فلا يجب إذا لم يكن، في مقدوراته ما هذا حاله، أن يقتضي فيه نقصًا أو تعجيزًا، تعالى الله عن ذلك.

[في بيان وجوب الأفعال الداعية إلى الفعل]

وقد بيَّنّا أن الواجب على العبد طلبُ مصالحه، وأن ذلك أظهرُ في الوجوب على المكلّف؛ لأن ذلك إنما وجب على المكلّف، من حيث كُلِّف، ولولاه لم يكن ليجب ويجب على العبد ذلك لأمر متجدِّد؛ بل لأن الضرر[٣] والمنافع[٤] يجوزان عليه فيلزمه، مع التمكين والمعرفة، التماسُ مصالحه، فيما يختصّ بهذين الأمرين، وإن كان لا يلزمه ذلك، إذا لم يكن في الفعل إلا النفع

(١) راجع الجزء ١٢ من هذه الموسوعة. (٢) راجع الجزء ١٣ من هذه الموسوعة.
(٣) الضرر: هو الألم والغمّ الذي لا نفع فيه. (المعتمد في أصول الدين ص ١١٧).
(٤) المنافع: المنفعة اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٠).

فقط. ولذلك يصير، في كثير من الحالات، مُلجأً إلى فعل ذلك، إذا عَظُم دفع الضرر، واجتلاب النفع.

فإذا صحَّ ذلك، وثبت وجوب هذا القبيل على المكلَّف، فبأن يكون واجبًا على العبد نفسه، إذا وقع منه، به التحرّز من المضار أو اجتلاب المنافع، أولى.

يبيِّن ما ذكرناه أنه لا فرق بين أن يكون نفس الفعل يقع به التحرّز بين المضرَّة واجتلاب المنفعة، أو يقع ذلك بما يقع منه عند فعل آخر، في أن كِلا الفعلين هذا حاله.

وعلى هذا الوجه، يجب على أحدنا التصرّف، لاجتلاب المنافع ودفع المَضارّ، وإن لم يمكنه إلَّا بالطويل من الفعل كان واجبًا. وإن لم يمكنه إلَّا بفِعْل له مقدمات وجب الجميع؛ لأن المعتبر هو بالغرض المطلوب. فإن كان يتمّ بقليل الفعل فهو الواجب؛ وإن كان لا يتمّ إلَّا بأفعال كثيرة وجبت، ولا فرق بين أن يتم بها من حيث يُستحق بها ذلك، أو يحصل عندها بالعادة[1].

يبيِّن ما قلناه أن التماس المنافع، ودفع المَضارّ، في الشاهد لا يكون بأفعال موجبة لها؛ وإنما يحصل ذلك عندها بالعادة، أو يظن أن ذلك يحصل عندها؛ فيقوم الظن مقام العلم ويجب، مع ذلك، التماسُها، كما نقول في التجارات والتعرّض للمكاسب بالزراعات وغيرها، وإن كنّا نعلم أنَّ ما يحصل عند ذلك طريقه العادة. لكن الظن بحصوله قد قام مقام العلم بذلك، لمّا لم يمكن الوصول إلى العلم. فقد عرفنا أن اجتلاب المنافع بالواجبات، وما يقع من التحرّز بها من المَضارّ، معلوم متيقن. فبأن يجب على العبد التماسُ هذه المصالح بالفعل، الذي يتم معه الغرض، أولى.

فإذا علم أن ذلك الواجب لا يقع إلى عند فعلٍ آخر صار الغرض لا يتم إلا بهما. فوجب على العبد التماسُ مصالحه بكِلا الأمرين. وصار مقدمة هذا الواجب بمنزلة واجبين تساوَيا في الوجوب. فإذا لزمه فعلهما، ليصل

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٣١ من هذا الجزء.

بذلك إلى مصلحة، فكذلك القول في وجوب الفعل الذي لا يتم الواجب إلّا معه.

فإن قال: فكأنكم جعلتم الفعل واجبًا عليه، من حيث يختار عنده الواجب؛ وهذا ينقض قولكم: إنه لا يجوز أن يجب الفعل إلا ويختصّ هو بوجه الوجوب؟

قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأن ما هذا حاله مع الواجب تحصل له صفة الوجوب، وإن كان مَالَهُ يجب سوى مَالَهُ يجب الفعل الآخر.

وقد بيَّنَّا أنه لا يمتنع في الأفعال أن تتساوى في الوجوب [ويفترق في وجه الوجوب] فإذا جاز في ردّ الوديعة وشكر المُنعِم، أن يَجِبا، مع اختلاف وجه وجوبهما، فما الذي يمنع من وجوب ما هو لطف في شكر المنعم، وإن كان أحدهما يجب؛ لأنه شكر المُنعِم، والآخر، لأنه لطفٌ منه؟

وهذه طريقتنا، في كل فعل نُوجِبه لأجل وجوب غيره، أنّا نثبت له وجه وجوب سوى الوجه الذي له يجب الفعل الآخر، وإن كان وجهُ وجوبه يعلّقه بالفعل الآخر [وكونه] وصلة إليه. وعلى هذا الوجه، نقول في الواجب، إذا لم يقع إلّا متولّدًا إن سببه واجبٌ. وإذا لم يمكنه فِعْل ذلك السبب إلا بتحصيل آلة وجب تحصيلها. وعلى هذا الوجه، بنينا الكلام في وجوب النظر والمعارف[١]. ولهذا قلنا: إنه تعالى، إذا لم يصحّ أن يثيب إلا بقطع حال التكليف[٢] عن حال الثواب[٣]، وبالإعادة[٤] بعد الفناء[٥] وأحوال كثيرة، إنه لا بدَّ من وجوبها عليه. ولم نقل إنه يجب عليه ما ليس له وجه الوجوب. فكذلك القول فيما ذكرناه من اللطف، لأنّا قد بيَّنَّا أن سبيل ما يختار الواجب، عنده، سبيل ما يتمكن فيه ويصل به إليه.

---

(١) راجع الجزء ١٢ من هذه الموسوعة.
(٢) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٨ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (٥) صفحة ٣٨ من هذا الجزء.
(٤) الإعادة: هو تجديد الخَلْق بعد الفناء إلى ما كان عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٣٥).
(٥) الفناء: هو العدم. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٤٥).

ويدلّ على ما قلناه أنه قد ثبت أن الفعل، إذا كان له حكم وصفة، لم تتغير حاله باختلاف الطرق إلى معرفته ولذلك صحَّ أن يعرف الشيء بطرق مختلفة، على البدل. ولو كانت، متى اختلفت، اختلف حال المعلوم كان لا يصحّ ذلك.

وإذا ثبتت هذه الجملة، وصحَّ أنّا لو علمنا من حال الفعل، بالعقل، أنه يدعو إلى فعل الواجب على وجهٍ، لولاه كان لا يختاره، فإنه كان يجب على العبد، ويعلم عند ذلك وجوبه.

وعلى هذا الوجه رتبنا الكلام في وجوب النظر والمعارف، أنه لمّا علم الوجه في كونهما لُطفًا من جهة العقل، علم وجوبهما، فلو علم بالعقل هذه الصفة من حال الشرائع علم وجوبها. فإذا صحَّ ذلك ولم نعلمه بالعقل، لكن السمع كشف عنه، فالواجب أن نعلم بالسمع، من حاله في الوجوب، ما كنّا نعلمه، لو عرفنا هذا الحكم له بالعقل. فإذا وجب ذلك، ثم ورد السمع بإيجاب الأفعال التي نعلم أنه لا وجه لوجوبها إلا ذلك، علمنا به من حالها، ما ذكرناه.

فإن قال: يصحّ ما ذكرتموه، لو علم بالعقل، لأن العلم بوجه [وجوبه] كان يسبق العلم بوجوبه، أو يقارن. وليس كذلك حال السمع، لأنه إذا ورد بمثل ما قلتم أدَّى إلى أن العلم [بوجوبه] يسبق العلم بوجه وجوبه، وذلك لا يصحّ، لما ذكرتموه في الكتب، من أن العلم بوجوب الفعل يتعلق بالعلم بوجه وجوبه، وأنه يخالف المعلول والعلَّة في هذا الباب.

قيل له: قد بيَّنّا أن في الابتداء[١]، وإن كان لا بدَّ، في علمه بوجوب الفعل، أن يعرف معه وجه وجوبه مُفصَّلًا، فإن بعد علمه بوجوه الواجبات، لا يمتنع أن يعلم وجوب الفعل، فيعلم عنده ثبوت وجهِ الوجوب على الجملة، أو يعلم وجه الوجوب، ثم يعلم وجوبه على الجملة. ولم نجوِّز أولًا، ولا ثانيًا، أن نعلم وجوب الفعل، ولا نعلم وجه وجوبه على جملة أو تفصيل؛ وإن كان

(١) الابتداء: الشيء الذي منه يتحرك الشيء أولًا. الشيء الذي منه يجود كون الشيء. الذي منه يكون الشيء أوّلًا وهو في الشيء. (تفسير ما بعد الطبيعة ص ٤٧٨).

[قد يصحّ أن] نعلم وجوبه ووجه وجوبه، وإن لم نعلم أنه وجب لأجله، ونحتاج في ذلك إلى ضرب من الدليل.

ومما يوضِّح ما قلناه إنه لا فرق بين أن نعلم المُخبِرَ صادقًا، ونعلمه مُخبِرًا عن وجوب الشيء ـ فنعلم ثبوت ما له يجب، أو نعلم بخبره أن الفعل إنصافٌ، أو شكر لمُنعِم ـ في أنّا نعلم، عنده وجوبَه، وإن كان ذلك لا يصحّ في الابتداء.

وعلى هذا الوجه، بيَّنّا الكلام في العدل، وقلنا: إذا عرفنا منه تعالى أنه لا يفعل إلا الحسن، علمنا أن الآلام الواقعة منه حسنة، وأنه لا بُدَّ من وجه يحسن له، ثم ننظر في ذلك الوجه. وكذلك نقول في جملة الشرائع؛ لأنها مما تُعرَف أحكامها بالخبر. فلا بُدَّ من هذا الاعتبار فيها.

فإن قال: فيجب فيمن لا يُثبت من شيوخكم هذه الأفعال ألطافًا، ألّا يعرِف وجوبها بالسمع؛ لأنه يؤدِّي، لو عرف وجوبها إلى أن يعرف وجوب الفعل، مع نفيه عنه وجه الوجوب.

قيل له: إن جميع شيوخنا، رحمهم الله، قد أثبتوا، في هذه الشرائع، وجه الوجوب على الجملة؛ لأنهم قد قالوا فيها: إنها مصالح للعبد.

لكن بعضهم اعتقد مع ذلك، أن وجه كونها مصالح ما فيها من الثواب والتخلّص من العقاب(١) فقط.

ومنهم مَن اعتقد أن وجه كونها مصالح أنها مؤدِّية إلى ما هذا حاله، ولم يعتقد فيها وجه وجوب.

وقلنا نحن: إن وجه كونها مصالح هو ثبوت وجه الوجوب فيها، من حيث تختار عندها الواجبات العقلية، على وجهٍ لولاها كانت لا تختار.

---

(١) العقاب: يقول القاضي عبد الجبار: العقاب هو كل ضرر محض يستحقّ على طريق الاستخفاف والنكال. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٠). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: العقاب هو المضارّ المستحقّة على وجه الإهانة، المفعولة على وجه الجزاء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨).

فما منهم إلا مَن أثبت وجه الوجوب، وإن اختلفوا في الوجوه التي ذكرناها. وهذا كما نقول، في الاستدلال بالفعل على أن فاعله قادر، إن جميع شيوخنا قد علموا بالاستدلال كونه قادرًا.

لكن فيهم مَن أثبت التفرقة فقط من جهة صحة الفعل من أحدهما، وتعذره على الآخر.

ومنهم مَن أثبت التفرقة وجعلها راجعة إلى القادر.

ثم قال بعضهم: إنها ترجع إلى الصحة.

وقال بعضهم: إلى القدرة.

وقال بعضهم: إلى حال تختصّ بها ليصحّ في هذه التفرقة، أن تكون راجعة إلى المُريد المختار.

فإذا بيَّنَّا بالدليل، صحَّة قولنا في ذلك على التفصيل بَطُل قولهم. ولم يمنع اختلافهم من أن يكونوا قد علموا بصحة الفعل أنه قادر، وإنما جهلوا في التفصيل، أمرًا آخر. وكذلك [القول] فيما سألت عنه.

على أن هذا السؤال يقتضي أن يجوِّز [هذا السائل] أن يردّ السمع بوجوب الشرائع مقرونة بوجه وجوبها على التفصيل؛ وإنما يمنع من ذلك إذا لم يقترن به ذلك. فعلى كل حال، سقط مذهب البراهمة في هذا الباب، لأنهم يمنعون ورود السمع بهذه الأحكام أصلًا.

[في بيان أن الشرائع لا تتعارض مع النظر العقلي]

واعلم أن العقل قد تقرر فيه العلم بوجه وجوب الأفعال على الجملة؛ وإنما يحتاج في معرفة تفصيلها إلى استدلال عقلي، أو سمعيّ؛ لأنه إذا تقرر فيه أن ردّ الوديعة واجب، ولم يستغنِ العاقل بهذا القدر عن معرفة كون المال وديعة، فإذا عرفه وديعة، وعرف المطالبة من صاحبه تلزمه الرّدّ، فالكفاية [لا تقع بما تقرر] في العقول من ذلك.

وكذلك القول، في وجوب شكر النعمة، إنه لا بُدَّ من أن يقترن به أن الفعل نعمة، وأن فاعلها قصد بها وجه الإنعام، ولا إحباط من قِبَله بإساءة.

فنعلم، عند التفصيل، وجوبَ السكر له على هذا الفعل بعينه. فما تقرر في العقول لا يستغني عن هذه المعارف. فإذا علم بالعقل وجوب النظر والمعرفة، فيما يؤدِّيه إلى التحرّز من المضارّ واجتلاب المنافع، لم يستغنِ عن العلم المفصل.

وكذلك القول في المقبِّحات، كنحو قبح الظلم، والفساد، والكذب، إلى ما شاكله. فكأنه تعالى خلق في العقول هذه العلوم المتناولة للأفعال وأحكامها، على طريق الجملة، ثم أقام الدلالة على تفصيلها، وألزم المكلَّف النظرَ، ليعرف تفصيل تلك الجملة، فيفعل أو يترك، ويلتمس مصالحه بفعله وبتصرّفاته.

فإذا صحَّ ذلك، وكان في هذه التفاصيل ما لا دليل في العقل عليه، فلا بُدَّ من أن يُدلّ [عليه] بسمع، لنعرف به من تفصيل الجُمَل العقلية مثل ما نعرفه بالأدلة العقلية. فقط ثبت أن الإضرار بالنفس قبيح كقبح الظلم، وأنه واجب على الإنسان التحرّز من ذلك، كما يجب عليه الكفّ عن الظلم؛ وثبت أيضًا أن التماس المنافع المعلومة أو المظنونة بالأفعال الشّاقَّة يحسُن. فإن انضاف إلى ذلك العلمُ، أو الظن، بأن في الكفِّ عن التماسها مضرَّة تلحق، فلا بُدَّ من أن يكون واجبًا. فإذ صحَّ ذلك وثبت أنه لا فرق بين ما يؤدِّي إلى ذلك، بأن يستحق به أو يستحق عنده، أو يؤدِّي إلى ما هذا حاله، أو يختار ما هذا صفته عنده، فمتى كشف السمع عن بعض ما ذكرناه، فقد كشف عن تفصيل ما تقرر في العقل حُكمه. فصار السمع كالمادة للعقل، كما أن أدلة العقول، إذا نظر فيها، وعرف ما ذكرناه من التفصيل، صار مادة لفعله، ومنتهيًا بهما، في المعرفة، إلى ما ليس في قوى العقل أن يعرف به، أو ينتهي بنفسه إليه.

وإذا صحَّ ذلك، وكان المكمل لعقله إنما جعله كذلك، ليعرِّضه للثواب الذي هو نهاية مصالحه، وكان لا يصحّ أن يعرضه لذلك إلا بالأفعال التي يتحرَّز بها من العقاب، وإذا لم يفعلها استحق العقاب؛ فلا بدَّ من أن يمدّه بما تتمّ به معرفته، بما يصل به إلى هذه المصالح، وإلا كان في حُكْم العابث.

فإذا لم يتمّ ما يريده من ذلك بأدلة العقول فقط.

وجب أن يجمع بين نصبها وبين السمع. وإن تمَّ ما أراده من ذلك بأدلة العقول فقط فالاقتصار عليه يحسُن.

فعلى هذا الوجه، ينبغي أن نرتب الباب. فإنه أصل المعرفة به، ولذلك مثال واضح وهو أن يعلِّم أحدُنا ولدَه أسماء الأجناس بالعربية. فإذا أراد أن يكمل انتفاعه بذلك فلا بدَّ من أن يشير له، في كل اسم، إلى المسمَّى، ليعرف أنه اسم له دون غيره. فينتفع باستعمال ذلك الاسم فيه. وإن لم يفصل ذلك كان ما فعله أوَّلًا في حكم العبث. ومتى فعل ذلك صحَّت الفائدة بالأوّل، وتكاملت بالثاني. فإن كان في الأجناس ما لا يعرفه استعان بغيره، ليعرِّفه، فتتكامل الفائدة. وكذلك، فلو أعطاه الآلات الصالحة للأفعال، ولم يعرِّفه حال كلِّ آلة منها. لماذا تصلح، لما تكاملت الفائدة. فإذا عرف ذلك، ودلَّه على البغية بكل واحدة منها، وبكل فعلٍ يفعل بها، تكاملت الفائدة. فمتى قالت البراهمة: إنه تعالى يقتصر بالمكلَّفين على العقل وأدلته، وإنه لا يحسُن أن يدل بالسمع، ويبعث الرُسُل، فهو بمنزلة مَن قال: إنه يعرف الجملة التي لا تتم إلا بالتفصيل، [ولا يحسن أن تكمل الفائدة لتعريف التفصيل] وهذا واضح الفساد.

[في كيفية انسجام الشرائع مع العقل]

وعلى هذا الوجه، ألزمهم شيخنا «أبو علي»، رحمه الله، في كتاب «التعديل والتجوير»[١]، ألَّا يحتاج العاقل، في تصرّف الدنيا واجتلاب المنافع والمضارّ، إلى التجربة والرجوع إلى الأخبار.

قال: فإذا وجب أن يرجع، مع كمال عقله، في طلب مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة، والأغذية التي بها يقوم البدن، ومُفارقتها لغيرها، ولا يتمّ كل ذلك إلا بما يحلّ محلّ الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه، فكذلك القول في مصالح الدين.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. والملفت أن للقاضي عبد الجبار كتابًا يحمل العنوان عينه. وهو القسم الأول من الجزء السادس من هذه الموسوعة.

قال: وكذلك، فإذا كان تحتاج تجارته مرةً إلى التجارب، ومرة إلى الرجوع إلى أخبار المُخبِرِين، ليلتمس عند ذلك، مصالحه بها وبالتكسّب، فكذلك القول فيما يتصل بمصالح الدين.

قال: وإذا ثبت أنه يحتاج إلى التجارب والأخبار في الحجامة، والفَصْد، وتناول الأدوية، فيقوم عند خبر الطّبيب الموثوق به مقام تجربته، فكذلك القول في مصالح الدين.

قال: وكذلك القول في الزراعات، وما شاكلها، وكذلك القول في وجوه المخاوف والمحاذر، ووجوه التحرّز منها: أن أحدنا لا يستغني بعقله ولا بأدلته، عن التجارب، والرجوع إلى اختيار أهل المعرفة. وكذلك القول في مصالح الدين.

فإن قالوا: لو صحّ لكم إلحاقه بهذه الأمور لوجب ألّا يستغني أحد من العقلاء، بالتكليف العقلي، عن السمعي، وقد جوّزتم ذلك.

قيل لهم: إنّا نسوّي بين الأمرين في هذا الباب؛ لأنه لا يجب، إذا كان الواحد يستغني عن المكاسب، أن يكون الآخر مثله؛ وإذا كان بعد التجربة، يستغني عن الأخبار أن يكون الآخر مثله، بل تجب الحاجة إلى طرق المعارف بحسب الحاجة إلى الأفعال. ولذلك قد يستغني الواحد عن الآلة، ولا يمنع من حاجة الآخر إليها. وقد تكفيه الآلة الواحدة، ولا يمتنع ذلك من حاجة الآخر إلى الآلات [التي] يتصل بها بحسب الأفعال. فكذلك القول في باب الدين. وإنما كان كذلك، لأن العقل، كما تقرَّر فيه وجوب تحرّزه من المضار العاجلة، واجتلاب المنافع، فقد تقرَّر فيه ذلك في باب الأجَل. فإذا لم يعلم، ما الفعل الذي يختصّ به بهذه الصفة، إلا بالتجربة والاختبار أو لم يصل إلى ذلك إلا بالآلات والمقدّمات، أو باللغة واستعمالها؛ فلا بدَّ من أن يتوصل إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصحّ معرفتها به: من تجربة، وخبر، إلى ما شاكل ذلك، فكذلك إذا علم، في باب الدين، وجوبَ التماس مصالحه التي بها تجتلب المنفعة وتدفع المضرَّة، وكان ذلك متقرّرًا في عقله، وكان ذلك لا يتم إلا بأن

تعرف أعيان الأفعال [التي تحصل بها هذه الصفة؛ فلا بدَّ من معرفتها. وهذه الأفعال قد تختلف. فربما يحتاج الواحد منها إلى قليل، وربما يحتاج إلى كثير، وربما يستغني بالفعل بنفسه، وربما يحتاج إلى مقدمة له وشرائط، كما ذكرناه في مصالح الدنيا فإذا كان ذلك مجوّزًا فلا بدَّ من الاعتراف بجواز وُرُود السمع، ليكشف من حال الأفعال عمّ ذكرناه للعاقل، ليعرف من تفصيله ما لا يمكنه أن يعرفه بالعقل وأدلته.

فإن قال: لو صحَّ ما قلتم لوجب في الفعل، الذي يؤدِّي إلى الواجب، أن يكون أبدًا بهذه الصفة، وأن يكون من جميع العقلاء كذلك، وهذا يُوجِب ألَّا ينفكَّ العقل من السمع، وألَّا تختلف أحوال المكلَّفين في ذلك.

قيل له: ليس لك في هذه المسألة فائدة؛ لأنها لا تقدح في وجوب البعثة وحُسنها بل تؤكد ذلك؛ لأنّا نقول بوجوب ذلك من وجه واحد، وأنت تطالب بوجوبه من جهات، ونقول بوجوبه لبعض المكلَّفين وتطالب بذلك لجميعهم. فلا فرح للبراهمة في التعلّق بذلك، وإن كان الذي قدَّمناه يُسقطه؛ لأن المصالح في العقلاء تختلف فيما يتعلق بالدين والدنيا، على ما ذكرناه من الشواهد والأمثلة.

فإن قال: إني أقدح بذلك في طريقتكم؛ وذلك لأنكم جعلتم كون الفعل داعيًا إلى الوجوب وجهًا لوجوبه، وقد عرفتم أن وجه الوجوب في أنه يقتضي فيما حصل فيه أنه واجب، [بمنزلة العلّة في الحكم. فيجب أن لا يصحّ أن يثبت إلا والفعل واجب] وذلك يؤدِّي إلى ما ألزمناكم.

قيل له: إنّا نقول بهذه الجملة، ولا تؤدِّي إلى ما ظننتم، لأنه لا يجب، إذا كان فعل مخصوص يؤدِّي إلى فعل واجب في زيد، أن يؤدِّي إلى ذلك في عمرو، وإذا أدَّى إلى ذلك في وقت، أن يؤدِّي إليه في وقت آخر، فكيف يجب ما قلتم؟ أوَليست الحجامة تقع في وقت. ولا يجب أن تقع في كل وقت؟ وكذلك القول في مصالح الدنيا.

فإن قال: إذا كانت الصلاة تقتضي تجنّب الفحشاء والمنكر فكيف يصحّ، وصفتها لا تختلف، ألّا تقتضي ذلك في غير وقتها؟

قيل له: إنها لم تقتضِ ذلك لجنسها وصورتها، فيجب ما قلته؛ وإنما اقتضت ذلك لأمر يرجع إلى حال المكلّف. ولا يمتنع أن تختلف أحوالهما فيه.

فإن قال: إذا كانت في واحد تقتضي هذا الوجه، وفي آخر لا تقتضيه، فلا بُدَّ من فصل معقول، وإلّا أدّى إلى التجاهل.

قيل له إنّا نعلم أنه لا بُدَّ من فرقٍ، وأنه لا يرجع إلى جنس الفعل وصورته. وأنه يرجع إلى دواعي المكلَّف وأحواله. ولا يجب أن نعرف أكثر من ذلك؛ لأنّا، بهذا القدر نصل إلى البغية فيما نريد من إثبات الحق وإفساد الباطل؛ فما زاد عليه لا فرق بين أن يكون عليه دليل أو لا دليل عليه. وكذلك قلنا: إن الوجه في كون هذه الأفعال مصلحة لا يجب أن نعرفه على التفصيل؛ لأن الجملة في ذلك مقنعة، فكذلك القول فيما لا يجب عليه، تُغنِي الجملة فيه عن التفصيل.

ويقال لهذا السائل: أيجب في ردّ الوديعة أن يكون واجبًا في كل حال؟

فإن قال بوجوبها فقد نقض عقله، لأنه قد تقرَّر أنه لا يجب إلا على شروط، وعند المطالبة.

فيقال له أيمنع ذلك من وجوب ردِّها، في بعض الأحوال، إذا لم تكن واجبة في سائر الأوقات؟

فإذا قال: إنّا لم نمنع ذلك؛ لأن وجوبه لا يتعلق بالجنس والصورة، وإنما يتعلق بشرائط، فاختصَّ في الوجوب بحال، دون حال.

قيل له بمثله فيما يكون لطفًا في ردِّ الوديعة، لكن ردّ الوديعة يتعلق بمطالبة الغير واختياره؛ وما هو لطفٌ فيه يتعلق باختيار هذا المكلّف الذي يلزمه ردّها.

ويقال له أليس اللِّين قد ينفع الولد، الذي تريد تعلّمه، في وقت، فيلزم فعله؟ أفيجب أن يكون لازمًا في كل وقت، وألَّا يجب في التدبير الانتقال عنه إلى الخرق والغلظة في بعض الأوقات؟

فإن قال بذلك كذبته الضرورة.

وإن قال: لا يجب تساوي الأوقات فيه؛ لأنه بحسب اختبار المدبِّر. وما يعرفه أو يظنه من حال المدبَّر.

قيل له مثله فيما سأل عنه في الصلاة ويمكن أن يُسأل، على [مثل] هذه الطريقة، في أكثر مصالح الدنيا.

على أن هذه الطريقة تنقض القول بوجوب اللطف، الذي هو من فعله تعالى، لأنه غير واجب، إذا كان الفقرُ لطفًا لبعضهم، أن يكون لطفًا للكل في كل وقت؛ وكذلك الآلام. والبراهمة تقول بالتكليف العقلي والعدل.

وبعد؛ فإن ذلك ينقض القول بنفس التكليف العقلي بأن يقال. فينبغي أن تكون الواجبات ومقاديرها لا تختلف في المكلَّفين، وفي الأوقات؛ بل يلزم، على ذلك، ألَّا تختلف الأفعال الواجبة؛ لأن ابتداء الفعل الواجب قد يكون مخالفًا لانتهائه ووسطه، فيجب ألَّا يُعدَل عن الجنس، الذي هو الابتداء؛ لأنه يجب في كل وقت. وذلك يُوجِب ألَّا يتم من المكلّف القيامُ بهذه الواجبات أصلًا، وأن يتناقض التكليف. ولو علم القوم إلى ماذا تؤدّي هذه الشُّبهة الضعيفة لعدلوا عن ذكرها لأنهم يوردونها، ظنًّا منهم بأن السمع يناقض العقل. وقد رأيت كيف يلزم على هذه الشُّبهة مناقضة التكليف العقلي وإبطاله أصلًا.

فصل في أنه يجب على المكلِّف تعريف المكلَّف أحوال هذه الأفعال

[في بيان أن لا تكليف دون تعريف]

إنما قلنا بوجوب ذلك؛ لأنه تعالى، لو لم يعرِّفه ذلك. والمعلوم من حالها ما وصفنا لم يكن مُزيحًا لعلّته فيما كلَّفه، ولحلَّ محلّ ألَّا يمكّنه، وألَّا

يُخلّي بينه وبين الفعل. وقد بيَّنَّا، في «باب اللطف»[(١)]، وجوب ذلك؛ فلا وجه لإعادته. وبيَّنَّا، فيما تقدَّم، أنه لا فرق بين أن يكون اللطف من فعله تعالى، أو من فعل المكلَّف، في أنه لا بُدَّ من وجوبه. وبيَّنَّا أنه، لو علمه بالعقل لكان لازمًا له لأمرٍ يتعلق بما كلَّفه؛ فيجب أن يلزم تعريفه من جهة السمع.

فإن قال: إنما يجب على المكلَّف إذا عرف ذلك من حال الفعل أو تمكَّن من معرفته، ومتى فُقِدَ زال الوجوب، فلِمَ قلتم إنه يجب على المكلَّف ذلك؟ أوَليس هذا القول يقتضي أنه يجب أن يُكَلَّف، ومن قولكم إن التكليف تفضّل لا واجب؟ وإذا صحَّ منه تعالى أن يعلِّم واجبًا دون آخر، فيكون مكلَّفًا لما علَّم دون غيره، فهلَّا صحَّ مثله فيما سألناكم عنه؟

قيل له: إذا كان ما كلَّفه لا يتمّ الغرض به إلا بأن يُعرِّفه هذا الفعل فيفعله، فيجب أن يعرِّفه ذلك، لكي يفعل، فيختار عنده ما كُلِّف، ويصل به إلى مصالحه، ويتحرَّز به من مَضاره. وليس ذلك من ابتداء التكليف بسبيل؛ لأنّا إنما نقول بنفي وجوبه، لأنه لم يتقدم ما يقتضي وجوبه. وفي هذا الباب قد تقدَّم التكليف، وصار تعريف هذا الفعل وُصلة إلى ما كلّف تعالى، وإزاحةً لعلَّة المكلّف فيه؟ فلا بدَّ من القول بوجوبه.

يبيِّن ذلك أنّا وإن لم نُوجِب نفس التكليف، لتعلّقه به، ولأن الغرض في مصالح العبد لا يتمّ إلا به ومعه؛ فكذلك القول في تعريفه حالَ أفعاله المؤدية إلى ما كلّف؛ لأن بالتعريف، يتمّ منه إيقاع الفعل المؤدّي إلى ما كلّف، ولولاه لما تمَّ؛ فحلَّ محلّ اللطف الذي يكون من قبله تعالى.

وبعد، فإن تعريف ما يؤدِّي إلى الواجب يجب أن يكون، كتعريف نفس الواجب فإذا كان متى كلّف تعالى الواجبات العقلية، فلا بُدَّ من تعريف حالها، ليصحّ من المكلّف إيجادها على الوجه الذي وجبت، فكذلك لا بدَّ من تعريف ما هو لطف فيها، وإزاحة لعلَّتها، إذا كان لا يتم ذلك إلا بالتعريف؛ لأن بالتعريف، يصل إلى المعرفة، ومع المعرفة، يمكنه الفعل.

---

(١) هو الجزء ١٣ من هذه الموسوعة.

فإن قال: أليس لا يلزمه ردّ الوديعة، لو لم يعرفها وديعة؟ فإذا عرفها، بخبر مخبر، لزمه الرّدّ، ولم يجب على القديم تعالى التعريف، فهلّا صحَّ مثلُه في باب الألطاف؟

قيل له: إن المعرفة بوجوب عين مخصوصة قد يصحّ أن تحصل من قِبَله تعالى ومن قِبَل غيره بالخبر؛ والظن في ذلك يقوم مقام العلم. فلم يجب على القديم تعالى أن يزيح فيه العلة، إذا كانت الحال هذه، كما لا يجب فيما يتمكّن من تحصيله من الآلات، أن يفعله القديم تعالى؛ وإنما يجب أن يكلِّفناه، إذا كان المعلوم أنّا نتمكَّن منه، ومن معرفته في وقت ما كُلِّفناه. وليس كذلك حال الألطاف؛ لأن معرفتها لا تتمّ إلا من قِبَله تعالى؛ فوجب التعريف، وإن كان ذلك التعريف، متى تعلّق بغالب الظن، صحَّ أن يُرجَع فيه إلى غيره.

وعلى هذا الوجه، رتّبنا الكلام في الشرعيَّات، وأوجبنا في أصولها، التعريف من قِبَله تعالى بنفسه وبواسطة؛ وفي الفروع جوّزنا الرجوع فيه إلى أخبار الآحاد، والاجتهاد وغيرها. لكنه مُفارِق ما ذكره في ردِّ الوديعة، لأنها إنما تجب إذا عرف حالها، ولولا ذلك لَما وجبت أصلًا. و[أما] اللطف فواجب من حيث يؤدِّي إلى القيام بالعقليات، وإنّ ما يؤدِّي إلى ذلك لا يتم من دون المعرفة، فلا بدَّ من أن يعرفنا القديم تعالى حاله، كما لا بُدَّ من أن يمكّن، ويخلِّي بين المكلَّف وما كلّفه.

ومما يدلّ على ذلك أن الواحد منّا إذا أراد من ولده التعليم، وتلحقه مَضَرَّة بفَقْد ذلك، لزمه إرشاده إليه. فإذا علم أن ذلك لا يتمّ إلا بأن يعرّفه أمرًا آخر يؤدِّيه إليه، لزمه أن يعرفه ذلك، كما يلزمه تعريف الأول من حيث كان الغرض لا يتمّ إلا به ومعه، وحلَّ ذلك محلَّ ما قلنا إنه يلزمه أن يفعله من الرِّفق، إلى غير ذلك فكذلك القول فيما قدَّمناه.

فإن قال: كيف يصحّ أن تجعلوا ذلك أصلًا للتكليف، وهذا المدبِّر إنما يلزمه ذلك لدفع المضارّ عن نفسه، ولحاجته إلى ذلك، وليس هذا حال القديم تعالى؟

قيل له: إنما بيَّنَّا ذلك أن ماله يجب تعريف الواجب له، يجب تعريفه بما لا يتم ذلك الواجب إلا به ومعه. ثم لا اعتبار بما له وجب ذلك، فلا يمتنع في المدبِّر منّا لولده أن يلزمه ذلك للوجه الذي ذكرتم. وربما يلزمه ذلك، لحاجة [نفس المدبِّر إليه، إذا كان لزمه النظر في مصالحه. فالقديم تعالى، وإن استحالت الحاجة عليه، فإنه لا يمتنع أن يلزمه ذلك لحاجة] غيره، إذا تضمن بالتكليف المتقدّم ما لا يتم إلا به ومعه.

وقد بيَّنَّا سقوط هذا السؤال في أصل التكليف، عند إيرادهم له، في أن التكليف لا يجب، وإن حَسُن منّا تنبيه الغير على مصالحه، بأن بيَّنَّا أن هذا التنبيه قد يحسُن لا لحاجة المنبَّه لكن لحاجة المنبّه والمدبر، وذلك يُسقِط هذا الكلام في هذا الموضع.

فإن قال أليس لو لم يعرفه، لم يجب هذا الفعل عليه، والتعريف يصير واجبًا؛ فمتى قلتم إن التعريف واجب، فقد قلتم إن التكليف واجب؟

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته؛ لأن حال الواجب، في صلة وجوبه، لا تختلف. فلو لم يُعرِّفه تعالى لكان له صفة الواجب؛ لكنه كان لا يعرِّفه فكان اللوم يزول عنه، كما يزول اللوم في القبيح متى لم يعرّفه، وكان يكون اللوم لازمًا للمكلَّف المعرَّف؛ لأنه بالتكليف المتقدِّم، قد وجب عليه التمكين.

فإن قال: أليس لو لم يعرِّف ما كلَّفه أولًا لكان بمنزلة مَن لم يمكِّنه، في أنه لا يكون واجبًا، فهلَّا قلتم في اللُّطف مثله؟

قيل له: إنَّا لا نقول: لو لم يعرِّفه للزمه فعل اللطف، وإنما قلنا: إنه بفَقْد التعريف لا يخرج من كونه لطفًا؛ وإن كان لا يعلمه واجبًا إلا إذا علمه كذلك على جملة أو تفصيل.

ولهذه الجملة أوجبنا على القديم تعالى التعريف، دون التعريف الذي به يثبت التكليف؛ لأن هناك، فَقْده يقتضي نفي التفضيل، وفي هذا الموضع فَقْده

يقتضي نفي الواجب. فأمّا ما يرجع إلى المكلف فالواجب، لو لم يعرّف، أن يقال فيه إنه معذور في أن يفعله، وفي ألّا يفعل ما كُلِّف [أوّلًا، ويكون] فيه سقوط التكليف الأول. ويقبح منه تعالى أن يذمّه، ويعاقبه، على ما بيَّنَّا في «باب اللطف»[(١)]؛ لأنه [قد أتى] من قِبَل المكلِّف في هذا الوجه، لا من قِبَل نفسه، فتصير حاله في ذلك، كحاله لو كُلِّف ما لا يُطاق، على ما تُلزمه الجبريةُ في هذا الباب.

واعلم أنّا لم نتكلَّف القول في ذلك لأمرٍ يتصل بالرّدّ على البراهمة؛ لأن ما ذكرناه من التعريف، إذا لم يكن واجبًا، [فلا يخرج] من أن يكون حسنًا كالتكليف الأول. وإذا حَسُن ذلك فقد بَطُل قول البراهمة؛ لأنهم يأبَوْن حُسْن بعثة الرُسُل ليعرِّفوا المصالح. وقد علمنا أن المطاعن التي أوردناها في الوجوب لا تتأتّى في حُسْن التعريف. فقد يثبت ذلك على وجه يبطل به قولهم لا محالة، أجبنا عن الأسئلة وكشفنا سقوطها، أو لم يجب عن ذلك.

[في بيان وجوب التعريف بالقبيح]

واعلم أنه لا فرق بين ما يؤدِّي إلى اختيار الواجب، وما يؤدِّي إلى الانتهاء عن القبيح في باب الوجوب وكذلك فلا فرق بين ما يؤدِّي إلى اختيار القبيح، وما يؤدِّي إلى الانتهاء عن الواجب في باب القبح. [وإذا لم] ينفصل حالهما، في ذلك، فكذلك يجب ألّا يفترق حالهما، في وجوب التعريف، لأن الطريقة واحدة في التماس المصالح لما كُلِّف. والوصول إلى الغرض الذي عرض له لا يتم إلا بالأمرين. فأما ما عدا ذلك، مما يسهل، فقد بيَّنَّا، في «باب اللطف»[(١)] أن التعريف، على القديم تعالى، واجب، وإن كان نفس الفعل غير واجب على العبد. وكذلك، فقد بيَّنَّا أن اللطف في الفعل واجب على القديم تعالى، كوجوب التمكين[(٢)]؛ وإن كان مثله لو ثبت في مقدور العبد كان لا يكون واجبًا عليه؛ لأنه إنما يجب عليه الفعل المؤدِّي إلى غيره، متى حلَّ

(١) راجع الجزء ١٣ من هذه الموسوعة.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٤٣ من هذا الجزء.

محلّ ذلك الغير، في أنه يتضمن النفع ودفع المضرَّة: إمّا بنفسه، وإما بما يؤدِّي إليه. وذلك لا يتم إلا فيما كان لطفًا في الواجب.

فأمّا ما يكون لطفًا في النفل فإن ذلك لا يتمّ فيه، كما لا يتم في نفس النفل. ولذلك فصلنا بين حال القديم تعالى، في ذلك، وبين حال العبد. ولا يمتنع، في النفل، أن يكون الوجه، في كونه نفلًا، تسهيل الواجب مرّة، وتصعيب القبيح أخرى؛ لأن عند التسهيل، كما نكون أقرب إلى فعل الواجب، فعند التصعيب نكون أبعد من فعله [فالطريقة] فيهما واحدة، وإن كان الذي ذكر في الكتب هو الوجه الأول.

فأما ما يكون العبد، عند فعله، أولى أن يفعل القبيح ويخلّ بالواجب، فلا يبعد أن يكون قبيحًا، إذا عرَّفه القديم تعالى، لأنه يلزمه بذل الجهد في مقدّمات مصالحه. وكذلك ما يكون عنده أقرب إلى فعل الواجب والانتهاء عن القبيح، إذا عرَّفه القديم تعالى أو عرف طريقه، بالعقل، فهو واجب للعلة التي ذكرناها. وهذا الوجه لا يوجد في جملة ما يفعله تعالى من الألطاف إلا فيما يتعلق بغيره، نحو ما نقول في الرّسل: إنه تعالى يجب أن يجنّبهم ما يكون المبعوث إليه أبعد من القبول، ويجعلهم، بحيث يكونون أقرب إلى القبول منه، على ما يجب شرحه من بعد.

فصل في بيان الوجه الذي عليه يصحّ من المكلَّف أن يعرِّف المكلَّف أحوال هذه الأفعال

[في بيان وجوب معرفة المكلَّف بحال الفعل]

قد بيَّنَّا أن تعريف ذلك، وإن أمكن من جهة الاضطرار، فهو مع التكليف، يمتنع للعلة التي بيَّنَّاها؛ ولولا ما تقتضي الحكمة المنع منه لكان يصحّ ذلك؛ لأنه لا شيء يصحّ أن يعلمه العبد، إلا ويصحّ أن يعرفه باضطرار؛ لأن العلة التي لها يصحّ ذلك في البعض موجودة في الكل: وهي أنه تعالى عالم بالمعلومات أجمع، فإذ فعل في العبد الاعتقاد لها لم يكن ذلك إلا علمًا. ولا

شيء من ذلك إلا ويقدر عليه. وهذا يبيِّن أن حال الكلّ في صحة ذلك واحدة، لكنه مع التكليف لا يحسن، ومع كون العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله باستدلال لا يصحّ أن يعرّفنا أحكام هذه الأفعال باضطرار؛ لأنه كالفرع على ما قدَّمناه.

فإن قال: قد بيَّنتم الوجه الذي لا يحسُن [الاضطرار إلى العلم بالتوحيد و] العدل، في «باب النظر» له، ولماذا لا يصحّ الاضطرار إلى العلم بالتوحيد والعدل، إلى هذه العلوم، فقد علمتم أن العلم بأحكام الأفعال قد يحصل لنا باضطرار، كقبح القبيح وحُسْن الحسن، وليس يحصل في هذا العلم إلا هذا المعنى فهلّا صحَّ منه، مع التكليف، أن يضطرنا إلى كون هذه الأفعال مصالح؟

قيل: ما بيَّنَّاه هناك يصحّ الاستدلال به في الجميع؛ لأنّا قلنا، في أحد الوجوه: إن العبد إذا تكلَّف المعرفة، إذا كُلِّف، كان أقرب إلى أن يأتيه أو يدعه، وذلك قائم في الجميع؛ بل هو بهذه العلوم أخصّ، لأنها علم بما كُلِّف.

فإن قال: كيف يصحّ ما اعتمدتموه ثانيًا، والعلم بحال أفعالكم لا يكون فرعًا على العلم بالقديم تعالى وأحواله؟

قيل له: لا بُدَّ من اختبار حال هذا التعريف في تعلّقه بالتكليف الواجب، وأنه وجَب على القديم تعالى أن يفعله؛ وهذا يقتضي العلم بالقديم وأحواله، وإذا كان ذلك باستدلال لم يصحّ أن يثبت هذا باضطرار. وكذلك القول في نفس المعلوم الذي أراده منّا؛ لأنه لا بُدَّ من أن نعلم إرادته ذلك منّا على وجه مخصوص، فيصير العلم به وبكيفيَّة أدائه كالفرع.

يبيِّن ذلك أن وجه وجوبه هو كونه لطفًا فيما كلَّف القديم تعالى؛ فلا بدَّ من أن نعرف، عند ذلك، أحوال القديم تعالى، وتكليفه، وإرادته، وذلك يُوجِب صحة ما ذكرناه فقد بيَّنَّا أنه لا دليل في العقل يدلّ على أحوال هذه

الأفعال من قبل؛ فلا يصحّ أن يُقال: إنه تعالى يعرفناها، بأن يدلّ عليها من جهة العقول.

فإن قال: إنما يتم ذلك متى تمّ حصر الأدلة العقلية؛ فإذا لم يمكن ذلك فيها، فكيف يصحّ القطع على ما ذكرتموه؟

قيل له: قد بيَّنًا أنه ليس في العقل الدلالة على ما يجري مجرى علم الغيوب، وما يختاره الناس في المستقبل، ابتداءً، أو عند بعض الأفعال. وقد دللنا على ذلك، ولا يجوز في العقول، وما تقرَّر فيها، أن تختلف؛ فلا يصحّ أن يقال: إن في بعض العقول الدلالة على ذلك دون بعض.

فإن قال: فقد قلتم: أحد ما تقرَّر في العقول أنّ ما يؤدي إلى دفع الضرر واجتلاب المنافع واجب علينا. وهذه الأفعال ليس لها إلا هذه الحال؛ فكيف يصحّ أن تقولوا: إن ذلك لا يُعلَم بالعقل؟

قيل له: إنما تقرَّر العلم بذلك، على وجه الجملة، دون التفصيل. ونحتاج في أن لهذه الأفعال خصوصًا، هذه الأحكام إلى ضرب من الدليل؛ ولا يكون ذلك إلا من جهة السمع، كما نعلم في تصرّفنا أنه إن كان صلاحًا، فهو على هذا الوجه، فهو واجب؛ ولا نعلم كونه كذلك إلا بالتجربة والعادة أو بالإخبار.

فإن قال: وبأيّ وجهٍ يصحّ أن نعلم ذلك من جهة السمع؟

قيل له بوجهين: أحدهما أن يعرّفنا تعالى ذلك بخطابه، والآخر أن يبعث رسولًا يؤدِّي ذلك عنه؛ لأن الغرض أن نعرف صحة الخطاب، وأنه صدقٌ، إن كان خبرًا أو جاريًا مجرى الخبر، كالأمر والنهي. فإذا حصل هذا الحكم للخطاب، إذا كان من قِبَله تعالى وإذا كان من قِبَل رسوله صحَّ الاستدلال به على أحكام هذه الأفعال. ومن قِبَله تعالى، لا يصحّ أن نعلم إلا بالخطاب، أو ما يقوم مقامه، من الأمارات، كالكتابة، وغيرها؛ فأما من جهة الرسول فإنّا قد نعلم بذلك، وبالإشارات.

ونحن نفصِّل عند الكلام في هذا الباب؛ لأن الغرض في هذا الموضوع ذكر الجملة دون التفصيل.

[في بيان طرق المعرفة بالسمع]

فإن قال: فيجب، على هذه الطريقة، ألّا تصحّ معرفة أحكام هذه الأفعال إلا بعد المواضعة على هذه اللغات.

قيل له: كذلك نقول، والقديم تعالى يرتب أحوال العباد، ودواعيهم إلى وضع اللغات، والترتيب الذي يقتضي تقدّم المواطأة على بعض اللغات، إذا أراد تعالى التكليف الذي لا يتمّ إلا بالسمعيّات.

ولهذه الجملة أبطلنا قول مَن يقول في اللغات إنها مأخوذة من الله تعالى، لأنها لا يصحّ أخذها عنه تعالى، ولمّا تقدَّم شيء منها، وعلى هذا القول إنما يتقدَّم بأن يؤخذ عنه؛ وذلك يتناقض.

فإن قال: قد تصوَّرنا هذه الأحكام من جهة الرُسُل بأن يُظْهر عليهم المعجزات، فكيف نتصوّر ذلك من جهة القديم تعالى؟

قيل له: بأن يكون نفس الخطاب بما يُعلم أن العباد لا يقدرون على مثله في صفته، أو يقترن به من الدليل ما يُعلَم به أنه خطابه؛ لأنه لا فرق بين اقتران المعجز بقول الرسول أو بخطاب الله تعالى.

وهذا الوجه مما لا بُدَّ من القول به في أول نبيّ، وإلّا أدَّى ذلك إلى إثبات ما لا أول له من الأنبياء والرُسُل.

فعلى هذا الوجه الذي يصحّ، في الرسول الأول، أن يُعرف خطابه، يصحّ منّا أن نعرفه.

فإن قال: إن ذلك الرسول يعرف مراده باضطرار، فيصحّ فيه ما لا يصحّ فينا.

قيل له: قد دلَّ الدليل، في كل مكلَّف، أنه لا يجوز أن يعرف مراده، تعالى، إلّا بالاستدلال في حال التكليف، فلا يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: أليس ذلك يُوجِب ظهور المعجز، لا على الأنبياء؟

قيل له: إذا كان إنما يظهر في خطابه تعالى، على هذا الوجه، فغير مُنْكَر عندنا.

فإن قال: فيَبْطُل قولكم إنه موضوع لإبانة الرسول فقولكم إن ظهوره على غير الأنبياء، يؤدِّي إلى المفسدة(١)، إلى سائر ما يذكرونه.

قيل له: نحن نبيِّن، من بعد، أن ذلك لا يقدح فيما ذكرته لأنه إذا كان نقضه للعادات بحيث لا يتعلق حُكمه وحُكم العادات بما [لم يكن] له تأثير في هذا الوجه؛ ونبيِّن كيف يدلّ المعجز على حال الخطاب وصدق الرسول من بعد.

فإن قال: فبالخطاب، كيف يصحّ أن يعرِّفنا أحكام هذه الأفعال؟

قيل له: بوجهين:

أحدهما أن يُعرِّفنا وجوبه.

والآخر أن يُعَرِّفنا وجه وجوبه، أو ما يقتضي هذين؛ لأنه إن عرَّفنا أنه مريدٌ له كارهٌ للعدول عنه، فقد اقتضى معنى الوجوب؛ وإن عرَّفنا استحقاق الذَّمِّ بألَّا نفعله، أو العقوبة، أو علَّق الوعيد به، بوجه من الوجوه، فهو معنى تعريف الواجب أو القبيح؟ فالتعريف إنما يقع بهذين الوجهين أو أحدهما.

وعلى هذا الوجه، ورد السمع؛ لأن في بعض الأحوال، لما ثبت الوعيد(٢) فيه علمنا وجوبه، وقبح تركه؛ وفي بعض الأفعال لما ثبت الإيجاب(٣) فيه عرفنا تعلّق الوعيد به.

واعلم أن إيجابه تعالى الفعل، بأي كلام وقع، فإنه لا يكون إلا لمعنى الخبر؛ لأنه إذا قال: أوجبت عليكم الحجّ، فهو كقوله: الحجُّ واجبٌ؛ لأنه لا يقع إلا هذا الموقع؛ لأن الإيجاب لِمَا ليس بواجب لا يصحّ. ولا يتعلق ذلك

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٢ من هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٧ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية الثالثة صفحة ٥١ من هذا الجزء.

بالاختيار. فأما الأمر والنهي فإنهما يدلّان على الإرادة والكراهة؛ ثم يقع لهما في الدلالة، حكم الخبر.

فأما نفس الأمر والنهي فإنه لا يقع موقع الخبر إلا بواسطة.

يبيِّن ذلك أن قوله: «أوجبْتُ»، وقوله: «إن هذا الفعل إن لم تفعلوه تستحقوا عليه الذمّ والعقاب» لا يختلف؛ وقوله: «افعل» إنما نعلم به الإرادة له، ثم نعلم أنه، إذا أراد أمرًا، فلا بُدَّ من أن تكون له صفة زائدة على حُسنه، فإذا انضمّت الكراهة إليها، على بعض الوجوه، دلّنا كدلالة الإيجاب، فليس يوجد في السَّمع إلا ما يدلّ على هذه الوجوه. وقد يكون فيه ما يدلّ على طريقة الإباحة.

[في بيان أن السَّمع هو الكاشف عن حال الفعل]

ونعني بالسَّمع ما يدلّ على أحوال هذه الأفعال التي لا تُعلَم إلا بالسَّمع، دون ما يرد مؤكدًا، ودون ما يرد، لا على طريقة التكليف لكن على طريقة الاقتصاص للأحوال الماضية والمستقبلة؛ وإذا كان ذلك لا يكون إلا خبرًا على ما قدَّمناه أو واقعًا موقعه.

وجملة ما يدلّ السمع عليه لا يخرج عن أن يكون كاشفًا من أحوال الفعل، ما ذكرناه من الأقسام. وإذا دلَّ على الوجوب فحاله، في كونه داعيًا إلى الواجبات، ما قدَّمناه؛ وكذلك إذا دلَّ على تحريم الفعل وكذلك إذا دلَّ على كَوْن الفعل ندبًا. ولا يخرج عن هذه الأقسام ما يتعلق التكليف به من جهة السمع ألبَتَّة. وقد نعلم للفعل بعض الأحكام من جهة السَّمع، وإن كان لا يتعلق التكليف به، لدخوله في باب المُباح؛ وإنما يتعلَّق التكليف بمقدمته وهذا كإباحة ذبح البهائم، إلى ما شاكَل ذلك؛ لأن الأمور المحظورة، لولا السمع لا نعلمها مُباحة إلّا به. فالسمع يكشف عن ذلك. لكنه لمّا كان المقصد به الانتفاع بهذه المُباحات، لم يدخل الفعل في التكليف؛ وإنما وُقِفَ على السمع، من حيث لا نعلم وجه حُسنه إلا به.

وقد بيَّنَّا، في باب العوض، أن الوجه في حُسْن ذلك يضمن العوض من جهة التقديم جلَّ وعزَّ.

وبيَّنَّا الجواب عن قولهم: إن ذلك، إذا كان لا بُدَّ من كونه مصلحة، كقولكم في الآلام، فكيف يصحّ أن يكون مُباحًا؛ وهلَّا كان واجبًا؟ وكشفنا الجواب عن ذلك؛ وبيَّنَّا أن اللّطف ليس هو في وقوعه؛ وإنما هو في استباحته، وتوطين النفس على فعله، إلى غير ذلك.

وما عدا هذه الوجوه، من جهة السمع، فإنما يتعلق بهذه الأحكام، على ما بيَّنَّاه في «أصول الفقه»(١)، وعلى ما نشرحه من بعد في الموضع الذي يليق بشرحه إن شاء الله.

فصل في أن الله تعالى إذا عرَّفنا أحوال هذه الأفعال وجبت علينا، أو حرمت وما يتصل بذلك

[في بيان أن العلم بوجه الوجوب يُوجِب الوجوب]

اعلم أنّا قد بيَّنَّا، من حال الفعل أنه إذا كان داعيًا إلى غيره فلا بُدَّ فيه من أن يكون واجبًا، إن دعا إلى واجب أو الإخلال بقبيح؛ وقبيحًا، إن دعا إلى قبيح، أو الإخلال بواجب. وبيَّنَّا أن مع العلم بذلك لا بدَّ من وجوبه علينا، وقبحه منّا؛ لأن وجوبه علينا لا يكون إلَّا عند هذا العلم، كما أن وجوب سائر الواجبات علينا لا يكون إلَّا عند العلم بوجه وجوبها، على جملة أو تفصيل. وقد دللنا على أنه لا يكون واجبًا لعلَّةٍ ولا لِما يجري مجراها؛ ولا المُوجِب يكون مُوجِبًا بالتعريف وما يجري مجراه.

فإذا صحَّ ذلك، وعرَّفنا تعالى هذه الحال، فلا بُدَّ من وجوب الفعلِ أو حَظْره، ولا يصحّ مع ذلك، ألَّا نكون مكلَّفين. فإن عُرِّفنا أحوال هذه الأفعال من غيرنا فذلك الغير هو المكلِّف؛ وكذلك إذا ألزمنا، على بعض الوجوه، معرفتَها.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وقد بيَّنَّا، من قبل، أن التمكين من العلم بمنزلة حصول نفس العلم، في باب تكليف الأفعال، وأنه إن تمكّن المرء من ذلك. ولم يستدلّ فيعلم، لم يخرج من أن يكون مكلّفًا بهذه الأفعال. ولذلك قلنا في الشرائع: إنها لازمة للكفَّار، كلزومها لمَن صدَّق بالرسول عليه السلام. فإذا ورد على المكلَّف مَن يدَّعي الرسالة وقال: «إن الواجبَ عليك تَعرُّفُ مصالحك في التكليف من قِبَلي؛ فإن أنت عرفته تمَّ لك الوصول إلى ما عُرِّضتَ له من الثواب والتحرّز من العقاب، وإن لم تعرفه من قِبَلي، أخلَلْتَ بمصالحك، ولم يتكامل لك الوصول إلى ما عُرِّضتَ له، فيصير كلّ ما تأتيه من العقليات، وتتحمَّل المشاقّ فيه، بمنزلة ما لا يُنتفَع به، لإخلالك [بما يلزمك تَعَرُّفُه من قِبَلي؛ فاحذر كلَّ الحذر في مخالفتي»؛ يلزمه عند ذلك النظر فيما أُلقي إليه، كما يلزم المكلَّف، في الابتداء، النظرُ في معرفة القديم تعالى بتوحيده وعدله.

فإذا أظهر المعجزَ الدَّال على ما وصفه من الرسالة التي يحملها، فواجب عليه النظر فيها؛ لأن بذلك يصل إلى معرفة ما دعاه إليه. وهذا بيِّنٌ في أنه يلزمه النظر عند ذلك، للخوف الشديد من تركه، ولأن أمارة الخوف أقوى في ذلك من أمارة الخوف من سائر ما يلزمه. ولا فرق بين مَن قال: إن ذلك غير واجب، والحال ما وصفنا من البراهمة، وبين مَن قال، في أصل التكليف إنه غير واجب.

ولهذه الجملة لم يُجِز وُرُود الرسول إلا بما تتمّ مصالح المبعوث به، على بعض الوجوه التي ذكرناها، [لكي يصحّ] التحذير والتخويف، على الحدّ الذي ذكرناه؛ لأنه إنما يصحّ ذلك في المعلومات، دون نفس الأدلة والعلوم.

ونحن نبيِّن ذلك من بعد إن شاء الله.

فصل في أن بعثة الرسول متى حَسُنَت وجبت، وما يتصل بذلك، من بيان وجه الوجوب

[في بيان أن الأفعال متى حَسُنَت وَجَبَت]

اعلم أنه إذا صحَّ أن الذي يَبعث له الرسولَ تعالى هو ما ذكرناه، من تعريف المصالح من الوجوه التي بيَّنَّاها. فلا شُبهة في أن ذلك واجب؛ كما أنه

تعالى، إذا كلَّف، فلا بُدَّ من أن يجب التمكين، وإزاحةُ العِلَل بالألطاف، وما شاكل ذلك. فإن كانت البعثة لا تحسُن إلا لهذا الوجه الذي ذكرناه، فلا بُدَّ من أن يقترن الوجوب والحُسْن، في كل حال. وإن كانت قد تحسُن لوجهٍ، فالواجب أن ننظر في ذلك؛ فربما وجبت مع حُسنها، وربما لم تَجِب بحسب قيام الدلالة.

فإن قيل: فما قولكم في ذلك: أتقولون إنه لا وجه تحسُن لأجله البعثة إلا ذلك، وأنها متى حَسُنَت وجبت، أو يجوز في حُسنها سوى ذلك؟

قيل له: الصحيح عندنا أنها إنما تحسُن لهذا الوجه الواحد؛ لأن ما عداه قد ثبت بالدليل فساده على ما نبيِّنه.

فإن قيل: كيف يصحّ ذلك، وقد يحسُن الشيء لوجوه، وبعضها يقترن به الإيجاب دون بعض؟

قيل له: إنّا لا نمنع من ذلك إذا حصل في الفعل غرض من جهات على البدل، وانتفت كل وجوه القبح عنه؛ وإنما منعنا من ذلك لقيام الأدلة على ما ادّعيناه؛ لأنه إذا لم يصحّ أن يقال بحُسنها إلا لوجوهٍ معقولةٍ ـ وفسد جميعها ـ لم يبقَ إلا ما قلناه، سيما وقد علمنا أن بعثة الرسول، ولا معجزَ، لا تصحّ. وكذلك فلا تصحّ بعثته لا إلى أحدٍ؛ لأن المصلحة في بعثته تتعلق بغيره. ولا يصحّ ظهور المعجز عليه، ولا يلزم النظر فيه. فإذا لم يجب النظر في المعجزات إلا للوجه الذي ذكرناه، فقد صحَّ ما ذكرناه، في هذا الباب، وصار ذلك بمنزلة ما قدّمناه في التكليف، أنه متى حَسُن وجَب؛ لأنه إذا جعله تعالى على كمال شرائطه فالتكليف واجب؛ وإن لم يجعله كذلك. فالتكليف قبيح. وبعثه الرسول هو طريق التكليف الزائد على العقليات؛ فهو بمنزلة أصل التكليف في هذا الباب.

[في بيان أن تكليفه تفضّلًا لا واجب]

وقد بيَّنَّا أن قولنا، في التكليف، إنه ليس بواجب إنما نعني به أنه لا يجب عليه، تعالى، أن يجعله على الصفات التي لا بُدَّ عندها من أن يُكلِّف. فلمّا كان له أن يفعل ذلك، وألّا يفعل، كان التكليف تفضّلًا. وفارق قولُنا في

ذلك قولَ أصحاب الأصلح الذين يُوجِبون خلق العبد، وجعلَه بالصفات التي معها يُكلَّف، كما قد يُوجِبون نفس التكليف على بعض الوجوه.

فإن قال: أتقولون، فيمن المعلوم من حاله أن مصالحه فيما كُلِّف لا تتمّ إلا ببعثة الرُسُل إليه، إنه تعالى كلَّفه أوّلًا العقليات والسمعيَّات، أو يجوز أن يكلِّفه أوّلًا العقليات، ثم يُكلِّفه السمعيات؟

قيل له: إذا كانت السمعيات مصلحة، في كل ما كَلَّف، فلا بُدَّ من ذلك في الابتدا. فأما إن كانت مصلحة، في بعضه وفي بعض الأوقات، فإنما يجب أن يُعرِّفه، عند كونه مصلحةً له. وكما يجب أن يُعرِّفه في تلك الحال، فيجب أن يريد منه، في تلك الحال، إلا أن يكون في تقديم التكليف، ضربٌ من المصلحة؛ فيقدِّم ذلك، كما بيَّنّاه في التكليف أجمع.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه يحسن منه تعالى أن يبعث الرُسُل بالتكليف الزائد لمكان الثواب فقط، ويكون ذلك، من حيث كان تكليفًا زائدًا، حسنًا غير واجب؟

قيل له: لأنه، إذا عُرِّفنا وجوب الفعل، فلا بُدَّ من وجهٍ يجب له؛ ولا وجه يجب له الفعل إلا ويدخل في العقليات، إذا كان وجهًا مخصوصًا، أو في السمعيات، إذا كان لطفًا. وإيجابُه ما ليس له صفة الوجوب لا يحسُن من القديم تعالى، لأنه في حكم الكذب، والله يتعالى عن ذلك.

وقد قال شيخنا «أبو عليّ»، رحمه الله في «كتاب التعديل والتجوير»[١]: إنَّ ما يلزم العبد، في العقليات، القيام بها من جهة ما يستحقه من الثواب، ويتحرَّز به من العقاب. ولولا ذلك لما لزمه العدول عن أوطاره ولذّاته، في باب التشفّي، والظلم، والإقدام على المكاره والمخاوف، وما تنفر منه النفس ويأباه الطبع.

قال: فإذا ثبت ذلك، وعرَّفنا الرسول، صلَّى الله عليه، أن لنا فيما نؤدِّيه مصلحة هي الثواب والتحرّز من العقاب وَجَب القبول منه.

(١) راجع التعليقة السابقة ص ٦٥.

وهذا بعيد؛ لأن العقليات إنما يستحق بها الثواب، والتحرّز من العقاب، لما هي عليه من الأوصاف؛ بل لأوصافها يتحصَّل الاستحقاق. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في السمعيات مثله.

فإن قال: لو لم يتصور المكلَّف الثواب والعقاب لَما حَسُن منه تحمّل هذه المشاق.

قيل له: ولولا ما هي عليه من أوصافها، لم يستحق الثواب والعقاب.

وقد قال شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله: إن نفي الثواب لا يقدح في وجوب الفعل؛ وإنما يؤثِّر في حُسْن إيجابه من القديم تعالى، مع الكُلفة والمشقَّة؛ ولذلك قد يجب على مَن يستحيل الثواب عليه. ولو جَعلنا تعالى بصفة مَن لا تلحقه المشقَّة في أداء الواجب، لم نستحق الثواب، ولا يجوز تعليق الوجوب بالثواب، كما يصحّ تعليق الثواب بالوجوب.

فإن قال: أليس قد يستحق الثواب على ما ليس بواجب؟

قيل له: لم نقل إنه لا يُستَحق إلَّا على الواجب، فلا يمتنع أن يُستَحق عليه، وعلى النَّفل أيضًا، وإن كان العقاب لا يُستحق إلَّا على القبيح في باب الأفعال.

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن يجب الفعل لأجل ضمان الثواب عليه، والتخلّص من العقاب، أو لأحد الأمرين؛ ويكون ذلك كالوجه في وجوبه، كما يجب الفعل، في الشاهد، للمنافع والمضارّ، على ما أومأ إليه «أبو عليّ»، رحمه الله، وذهب إليه كثير من المتكلمين في هذا الجنس؛ بل في سائر التكليف؟

قيل له: لأن ضمان الثواب، من جهة الحكيم، يقتضي أن الذي ضُمِن الثواب عليه يستحقه به؛ لأنه فيما لا يحسن ضمان ذلك، إلا ومن حقه، إذا لم يفعله أن يستحق به العقاب؛ وذلك يقتضي أن للفعل صفة تستحق يَبِين بها من غيره، مما لا يحسُن دخول ضمان الثواب، والتخلّص من العقاب، فيه.

[في بيان الأحوال التي تحْسُنُ بها البعثة]

وقد بيَّنَّا في «باب الأصلح»، أن الوعد بالشيء لا يُوجِبه، كما أن الوعيد بالشيء لا يحسنه؛ وأنه لا بُدَّ من استنادهما إلى أمر يحسنها فإذا صحَّ ذلك لم يكن لأحدٍ أن يقول: إن ضمان الثواب كالوعد في هذا الباب؛ لأن الخلاف فيهما واحد.

وقد بيَّنَّا أن دخول النفع في الشيء لا يُوجِبه، ولا التخلّص به من مَضَرَّة، وأن ذلك، قد يقع بالقبيح، كما قد يقع بالحسن وبالواجب، وإن لم يتعيَّن حالُهما، وبيَّنَّا أنه لا يجب، من حيث حَسُن من القديم تعالى الإلزام للثواب، أن يصحّ لزوم الشيء لأجله، وتقصَّينا القول في ذلك، في أول «باب العدل»، عند الكلام على مَن قال: إن الحسن يحسن للأمر، والقبيح يقبح للنهي، وكل ذلك يُبطِل قول مَن يقول: إنه يحسُن من القديم تعالى بعثة الأنبياء، لإلزام الأفعال لأجل الثواب.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه تعالى تحسُن منه البعثة لأمر يخصّ نفس المبعوث، دون المبعوث إليه، فلا يجب أن يعتبر على هذا الوجه، إلا حالُه دون حال المبعوث إليه، ويحسُن ألَّا يبعثه، [وإن بعثه]، كما يحسُن أن يكلِّفه، وإن جاز ألَّا يكلِّفه؟

قيل له: إن عَنيت بالرسول مَن يكون بالصفة التي قدَّمناها، فقولك فاسد، لأنه لا معنى لإظهار المُعجِز عليه، وتحميل الرسالة، إلَّا لأمر يتعلق بالمبعوث إليه، وإن أردت بذلك أن يكلِّفه في ذات نفسه أفعالًا، فهذا غير ممتنع عندنا.

ومَن هذا حالُه لا يكون رسولًا.

فإن قال: جوِّزوا أن يُظهِر عليه المعجز ويُحمِّله الرسالة، وإن لم تتعلَّق بغيره، ويكون مُخيَّرًا فيها.

قيل له: سنبيِّن أن ذلك يكون في حكم العبث، لأن الوجه، في حُسْن إظهار المعجز، هو الوجه الذي يُوجِب النظر فيه، والوجه في تحميل الرسالة

هو الوجه الذي له يلزم الأداء ولا يلزم ذلك إلا ويلزم المؤدِّي إليه القبولُ والتمسّك به، على ما قدَّمناه:

فإن قال: جوِّزوا أن يبعث رسولًا ويظهر المعجزات عليه، ويكون الوجه في بعثته ما له من المصلحة، وإن كانت لا تتمّ إلا بأداءٍ إلى الغير، قيل له: فعلى هذا الوجه قد ألزمت البعثة، وإنما خالفت في العلة، فجعلناها نحن [وجوب تعريف] مصالح الغير، وجعلته تعريف مصالحه التي لا تتمّ إلَّا بتعريف الغير؛ فالحكم متفق عليه.

فإن قال: فبماذا تُبطِلون ما ذكرت من الوجه في ذلك؟

قيل له: بما قدَّمناه، من أن تعريفه الغير ما يجري مجرى التكليف يقتضي له مصلحة لأنّا قد بيَّنَّا أن ذلك لا يحسُن لأجل الثواب فقط، فإذا صحَّ ذلك لم يحسُن من القديم تعالى ألَّا يعرِّفه. وفي ذلك صحّة ما قدَّمناه. فإن ثبت ما قلته مع ذلك، فقد قرنت إليه أمرًا آخر تُوجِبه البعثة.

فإن قال: إذا جاز أن يبعث تعالى الرسول لمصلحة الغير، فيلزمه التأدية بحال تتعلَّق بالغير؛ وإن لم يكن من مصالحه؛ فهلَّا جاز أن يكون ذلك من مصالحه، لكنه لا يتمّ إلا بإيجاب الفعل على الغير، أو يعرِّفه حال الرسالة؛ فيكون تكليف الغير تابعًا لمصالحه، كما قلتم: إن تكليفه يتبع مصالح الغير؟

قيل له: إن الحال فيهما لا تختلف عندنا؛ لأنه لا بُدَّ من كون الشريعة مصلحة للمبعوث إليه، على الحدِّ الذي ذكرنا، وتكون بما كُلِّف الرسول من التكَفُّلِ بالرسالة، وتوطين النفس على عوارضها، ووجوب الأدلة على الوجه الذي ألزم من مصالحه، ومتى جوّز في أحدهما أن يكون الإيجاب فيه: إما للثواب، وإما على جهة التبع للغير، لزم تجويز مثله في الآخر.

فإن قال: أليس قد قال «أبو هاشم»، [رضي الله عنه]، في الجامع الصغير(١)، وغيره من كتبه، ما يدلّ على أنه يجوز ألَّا تكون مصلحةً للنبيّ،

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. وذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢.

وإن كان لا بُدَّ من أن تكون مصلحة المبعوث إليه؛ وقد قال بمثله كثير من أصحابه؟

قيل له: إن أرادوا أن الشريعة، التي يتحمَّلها، قد لا تكون مصحلةً له، وإنما تكون مصلحةً لغيره، فهذا صحيح عندنا؛ لأنه لا يمتنع، في الرسول، أن يكون [كل ما] ما يتحمّل من مصالح غيره، ولو تمسَّك هو به أو ببعضه، لكان فسادًا له، على ما نقوله في جواز اختلاف مصالح العباد في هذا الباب. ولذلك جوَّزنا في الرسول، عليه السلام، أن يكون مخصوصًا بأمور دون أمته. فإذا صحَّ ذلك، فالكلام على هذا الوجه صحيح. وإن أرادوا بذلك أن قيامه بالأداء وتكليفه بذلك لا يكون صلاحًا له، وإنما يكون مُتَمِّمًا لصلاح الغير، ومقدمة له فقط، فهذا هو الذي أنكرناه؛ لأن تكليفه [هذه الأمور] لو صحَّ، وليس بصلاح له، لصحَّ تكليف أمّته جميع ما تضمَّنته رسالته، وإن لم يكن صلاحًا لهم، فما يمنع في أحد الأمرين ذلك يمنع في الآخر.

وقد بيَّنَّا في مصلحة الأمّة أنه لا يجوز أن يكون الوجه فيها الثواب، وأنه لا بُدَّ من اعتبار حالها في كونها ألطافًا. وكذلك القول فيما كُلِّفه الرسول في تأدية الرسالة.

فإن قال: هلَّا جاز أن يُكلَّف ذلك من حيث كان مصالح الأمة لا تتمّ إلا به؟

قيل له: لا يحسن أن يُلزم الشاقّ لأمرٍ يرجع إلى حال غيره بل لا بُدَّ، فيما أُلزِم، من أن تكون له الصفة التي لها يجب ويلزم.

[في الدلالة على أن غاية البعثة تعريف المَصالح]

وقد بيَّنَّا أن ما يُعرَف بالسمع بمنزلة ما يُعرَف بالعقل، فإذا كان لو عرف بالعقل وجوب الفعل عليه، وإن تعلق بالغير، كان لا بُدَّ من أن يكون له وجه مصلحةٍ يخصّه، فكذلك إذا علم بالسمع. ولا فرْقَ بين مَن أجاز ذلك، في تكليف الرسول، وبين مَن أجازه في تكليف أُمَّتِه، وقال: إنه، وإن لم يكن مصلحة، فمصلحة الرسول لا تتمّ إلَّا به؛ وقد بيَّنَّا فساد جميع ذلك. وإنما

نُجيز ذلك في أفعاله تعالى، من حيث يستحيل كونه صلاحًا له، تعالى عن جواز ذلك عليه؛ كما نقوله في الأمراض وغيرها؛ فأما إذا كان ذلك الفعل، الذي لا تتمّ مصلحة الغير إلّا به داخلًا في التكليف، فلا بُدَّ في صفته مما ذكرناه.

فإن قال: ألسْتم قد جوَّزتم في المرض أن يكون صلاحًا لزيد، إذا حلَّ بالطفل أو البالغ، وإن لم يكن صلاحًا لهذا الذي فعل به؟ فجوِّزوا مثله في التكليف.

قيل له: قد بيَّنَّا، في علة التكليف، ما لا يلزم المرض عليه؛ لأن التكليف يتضمّن إلزام الشاقّ من الفعل. وإلزام ما ليس له وجه، يجب لأجله، لا يحسُن. ولا تفترق أحوال الأفعال في هذا الباب. وليس كذلك المرض، لأنه مِن فِعْله تعالى فيه؛ فإنما يجب أن يكون صلاحًا لبعض المكلَّفين، فيخرج من كونه عبثًا، ويعوِّض المؤلم فيه، ليخرج من أن يكون ظلمًا، وإن كنّا قد بيَّنَّا أنه يبعُد، فيما ينزل بالبالغ، ألّا يكون لطفًا له؛ فيكون لطفًا لغيره لوجه سوى ذلك.

فإن قيل: هلَّا حَسُن منه تعالى أن يبعث الرسول؛ لا لما قلتم، لكن لأن الرسالة مستحقة، وهي جزاء على عمل له قد تقدَّم؛ فلا بُدَّ من إرساله، كما لا بُدَّ من مدحه، وتعظيمه، وإثابته في وقت؟ فلماذا قلتم إنه إنما تحسُن لتعريف المصالح؟

قيل له: هذا الوجه لو ثبت لم يكن قادحًا في وجوب البعثة؛ وإنما خالفنا هذا القائل في العلّة، وعلّته فاسدة؛ لأن الرسالة، على ما صوَّرناها، تكليف منه تعالى لأمرٍ شاقّ مخصوص ولا يجوز في التكليف أن يكون مستحقًّا على ما تقدّم من قيامه بما كُلِّف.

يبيِّن ذلك أن من حق المستحق به أن يكون واجبًا أو نَفْلًا، إن كان فِعلًا، وأن يكون شاقًّا ليصحّ استحقاق الثواب به، ومتى لم يكن بهذه الصفة، ولم يفعله المكلَّف للوجه الذي وجب وحَسُن في عقله، لم يكن سببًا للاستحقاق. ومن حق المستحق به أن يكون من فَعْل غيره، ويكون نفعًا، ولذّة يقترن بهما

التعظيم على وجه مخصوص، ليصحّ أن يكون مقابلًا لِما في المستحق به من المشقَّة؛ وذلك لا يتأتّى في الرسالة؛ لأن المشقَّة فيها أزيَد من المشقَّة فيما تقدَّم من تكليفه.

فإن قال: لم نقل، في قيامه بأداء الرسالة ووجوب ذلك عليه، إنه المستحَق، وإنما جعلنا المستَحَق إرسال الله تعالى له، وذلك من فِعْله عزَّ وجلَّ.

قيل له: لكنه بمنزلة الإيجاب والأمر في التكليف؛ فكما لا يجوز فيهما أن يكونا مستحَقَّين، فكذلك في تحميل الرسالة.

فإن قال: إن التكليف الأول إلزامٌ يتجرَّد من التعظيم؛ فلا بدَّ في الرسالة من أن يقترن بها التعظيم؛ فلذلك كانت مستحَقَّة.

قيل له: إن التعظيم الذي يقارنها كالمنفصل؛ لأنه تعظيم على ما تقدَّم من أفعاله، والرسالة إلزام لِما يستأنف من الأفعال؛ والتعظيم مستحقٌّ، والرسالة غير مستحَقَّة. ولم نقُل إن جميع ما يقارن الرسالة كالرسالة، في باب أنه ليس بمستحق؛ لأنّا نقول في الرسول: إنه يقترن برسالته وقيامه بأداء ما حُمِّل تعظيمنا له، ومدحنا إيّاه، وإن كان ذلك مستحقًّا. فإن أراد القائل بأن الرسالة مستحقةٌ ما يقترن بها، فالخلاف زائل؛ وإن أرادها بالكلام أو أراد قيامه بأداء ما حُمِّل منها، فما قدَّمناه قد أسقطه.

وبعد فإن التعظيم إنما يؤثِّر فيما صفته صفة الثواب، فيصير مستحقًّا لمقارنته له، وواقعًا موقع الثواب؛ فأما ما ليس هذا حاله فالتعظيم، وإن قارنه، فهو كأنه لم يقارن في انفصاله منه؛ فليس يجوز أن يكون مؤثِّرًا في الرسالة التي لو انفردت عن التعظيم، لم تكن مستحقة.

وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، فساد ذلك، بأن قالوا:

لو جاز ذلك، كان لا يمتنع أن يكون الرسول رسولًا أبدًا، وألَّا ينقطع تكليفه، ولا يكون ذلك مؤثِّرًا في إيصال المستحق له.

وكان [لا يمتنع أن يكون رسولًا لا إلى أحدٍ؛ لأن البعثة تحصل بذلك، وإن لم يُبعَث إلى غيره.

وكان لا يمتنع أن يكون] رسولًا في الجنة، وأن تكون حاله كحاله في الدنيا فيما يلزمه، وكذلك حال أُمته.

وكان لا يمتنع ألَّا يكون له في الثواب حظّ إلا هذه الطريقة، أو تكون هي الأكبر فيما يصل إليه من الثواب.

وكان لا يمتنع أن يتساوى الكثير من الناس في المنزلة، فلا يكون بعضهم بأن يكون رسولًا أولى من بعض، وذلك يُوجِب كونهم أجمع رُسُلًا، فيؤدّي إلى ألَّا يصحّ من القديم تعالى، ولا يحسُن منه إيصال المستحق، في كثير من الأحوال.

وكان لا يمتنع في الرسول أن يكون مفضولًا، والمُرسَل إليه فاضلًا عظيم الفضل.

وبيَّنوا أن قولنا في النبوّة إنها جزاء على عمل إنما صحّ؛ لأن المراد بذلك أن الرِّفعَة، التي هو عليها، إنما استحقها لِما تقدَّم من طاعته؛ وعند ذلك كان المعلوم أن الصلاح في بعثته؛ وذلك لا يتأتّى في وصفه بأنه رسول؛ فلا يمكن أن يقال إن الرسالة جزاءٌ على عمل.

وإنما اختصرنا الكلام في هذه الأدلة؛ لأن غرضنا بالكلام يتمّ مع تسليم هذه المسألة. وذلك أنّا نقول لهذا المُخالِف:

خبِّرنا عن الرِّسالة: وإن كانت مستحقة، أليس لا بُدَّ، في الرسول، من أن يلزمه الأداء، وأن يلزم المبعوث إليه التمسّك بما يؤدِّيه؟

فلا بُدَّ من نعم.

فيقال له عند ذلك: أفليس لا بُدَّ لهذين الأمرين، الواجبين للرسول والمُرسَل إليه، أن يكون لهما وجهٌ يُختار لأجله؛ لأن فَقْد ذلك يُوجِب قُبْح الإلزام؟

فلا بُدَّ من نعم.

فيقال له: أيصحّ أن يكون ذلك الوجه من الوجوه التي نعلم بالعقل وجوب الفعل لأجلها فككونه شكرًا لمُنعِم، وردًّا لوديعة إلى ما شاكَل ذلك؟

فلا يمكنه الإشارة إلى بعض هذه الوجوه المعيّنة.

فيقال له عند ذلك: فلا بُدَّ من أن يكون الوجه الذي له يحسُن منه تعالى إلزام ما ألزَم هو كونه مصلحةً فيما كُلِّفه.

فإذا ثبت ذلك، فقد صحَّ، مع تسليم هذا القول، أن الذي اعتمدناه في النبوّات صحيح على كل حال، وأن هذا المخالف أكّد ما قلناه بأن أوجب البعثة من وجهين:

أحدهما: لما ذكرناه من تضمّن البعثة لتعريف المصالح في التكليف.

والثاني: لأن هذه البعثة مستحَقَّةٌ على عملٍ تقدّم. فَلم يقتصر، في وجوب البعثة، على الوجه الذي قلناه؛ بل زاد عليه وجهًا آخر، لو صحَّ انفراده، لوجبت البعثة لأجله.

وإذا لم يقدح هذا الخلاف في صحة ما قلناه، من حكم البعثة وعلَّة البعثة في الحسن والوجوب، فلا وجه لتقصّي الكلام فيه. وأنت تجد ذلك مشروحًا في باب الإمامة[1] إن شاء الله.

[في بيان وجوب النظر بالمعجزة]

فإن قيل: هلّا قلتم إنه يحسُن منه تعالى بعثة الرُّسُل لتأكيد ما في العقول، ويجري ذلك مجرى تواتر الأدلة وترادفها؛ فإذا حَسُن ذلك منه تعالى [فكذلك القول في بعثة الرسول. وليس] لكم دفع ذلك بأنه لا بُدَّ من شريعة لرسول يبتدئها أو يجدِّدها، قلَّت أم كَثُرَت؛ لأنّا في ذلك نخالف، ونقول: ينبغي أن تجوز البعثة لغير هذا الوجه، كما تجوز بهذا الوجه، على ما ذهب إليه أبو علي، رحمه الله، لأنه عند مكالمة البراهمة في «التعديل والتجوير»[2] و«نقض

(١) هو الجزء ٢٠ من هذه الموسوعة.

(٢) اسم كتاب لأبي علي. وردت تعليقة عليه سابقًا. راجعها ص ٦٥.

الزمرّدة»[١]، عوّل في مكالمتهم ـ حيث اعتلّوا بأن الرسول إذا جاء بما يخالف ما في العقول فتجب بعثته ـ، فقال لهم: فجوّزوا أن يُتعَبَّد الله تعالى بتأكيد ما في العقول؛ لأنه، إذا جاز أن يؤكده بدليل، بعد دليل؛ فكذلك لا يمتنع أن يبعث فيه رسولًا.

وإذا جاز، في السمعيَّات، أن تترادف فيه الأدلة، فيُظهِر الله تعالى مُعجِزًا، بعد مُعجِز، على رسول واحد، فهلَّا صحَّ مثله فيما قلناه؟.

وإذا جاز أن يَرِد السمع، فيدلّ على مثل ما دلَّ العقل عليه ـ كما تقولون في دلالة السمع والعقل على أنه تعالى لا يُرَى بالأبصار ـ فجوّزوا مثله فيما قاله.

وإذا جاز، فيما دلَّ الله تعالى بالعقل عليه، أن يُلزم المكلَّف، في غيره من المكلَّفين، أن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويحذِّر من القبيح، ويرغِّب في الواجب؛ فهلَّا حَسُنَت البعثة لهذه العلّة، وتكون لها مزيّةٌ، من حيث يكون المبعوث، الذي أبانه الله تعالى بالمعجزات، وأيّده بالعِصمَة، وعظَّم في الصدور منزلته، أهْيبَ في القلوب، وقولُه أعظمَ موقعًا، فيتهيَّب المُرسَل إليه من مخالفته ما لا يتهيَّبه من مخالفة مَن ليس هذا حاله، كما نعلم من رُسُل الملك إذا وردوا فحذَّروا وأنذروا؟

وإذا جاز أن يستقلّ بعض القرآن بكونه مُعجِزًا ودالًا على النبوّة، وتحسُن مع ذلك الزيادة فيه لضرب من المصلحة، فهلَّا جاز فيما نعلمه، من جهة العقل، أن يبعث تعالى به الرُسُل ويظهر عليهم المعجزات لضرب من المصلحة؟ أوَليس قد ثبت في كثير من الأنبياء، الذين أثبتوا بالمعجزات أنهم جاؤوا بشريعة مَن تقدَّم، من دون زيادة ونقصان؛ فهلَّا حَسُن ما ذكرناه لمثل هذا الوجه؟ وهلَّا حلَّت البعثة، مع إظهار المعجز أوَّلًا، محلَّ إظهار المعجز حالًا بعد حالٍ، على النبيّ الواحد المتحمِّل لشريعة واحدة؟

---

(١) اسم كتاب لأبي علي. وهو اليوم مفقود، ولم يصل إلينا.

قيل له: إن ما أوجب حُسْنَ البعثة يُوجِب لزوم النظر في العلم الذي يظهر على المبعوث، فينبغي أن يُعتبر حُسنُهما بما يُعتبر به وجوبُ النظر في العَلَم. فإذا صحّ وجوبه لأمرٍ، حَسُنَت البعثة لذلك الأمر؛ وإذا لم يحسُن إيجابُ ذلك، لبعض الأمور، لم تحسُن البعثة مثله.

فإن قال: وما الذي يُوجِب صحة ما ذكرتم، مع علمكم بأن البعثة منفصلة من وجوب النظر في العلم أو إيجاب النظر فيه؟ فهلّا صحَّ أن تحسُن، لبعض الأمور، وإن لم يجب لأجله النظر في العلم؟

قيل له: لو صحَّ ذلك كان لا يمتنع أن يبعث رسولًا، وأن يحسُن ذلك، وإن لم يُظهِر عليه عَلَمًا ألبَتَّة. فإذا بَطُل ذلك، صحَّ ما قلناه.

فإن قال: هلَّا قلتم إنه، وإن كان لا بُدَّ من ظهور العَلَم عليه، فقد يجوز ألَّا يجب النظر فيه؟

قيل له: إنما يحسُن إظهار العَلَم لأجل وجوب النظر، فإذا لم يجب لم يحسُن ذلك.

فإن قال: ما الذي يدلّ عليه؟

قيل له: لأن موقعه متى لم يكن كذلك، لم يصحّ؛ لأن الرسول يدَّعي البعثة إلى قوم، ويُوجِب عليهم القبولَ منه، والرجوعَ إليه، وتأمُّلَ رسالته؛ فإذا طالبوه بصحة ذلك التُمِس منه إظهارُ العَلَم الدّالّ على صدقه، فيما ادّعاه من الرسالة. فلو لم يلزمهم النظر في ذلك، لم تصحّ هذه الطريقة.

[في تأكيد لزوم نظر المكلَّف في المُعجِز]

يبيِّن ذلك أنه، لو لم يجب النظر، فيما معه من العَلَم، لم يجب إظهاره؛ ومتى لم يجب ذلك كانت البعثة عبثًا.

يبيِّن ذلك أنه، متى لم يجب إظهاره، فقد يصحّ أن يدَّعي الرسول الرسالة، ويؤدِّيها في الجملة، ويلتمِس منه تعالى التصديق، فلا يصدق بالعَلَم؛

وهذا يؤدِّي إلى ألَّا تنفصل حاله من حالة المتنبِّىء؛ وما أوجب ذلك فالقضاء بفساده واجب.

فإن قال: لا يجوز ذلك؛ بل لا بُدَّ من ظهور المُعجِز عليه؛ لكنه قد لا يجب النظر فيه، كما يقال في الدليل الثاني.

قيل له: إن أدلة العقل يجب النظر فيها. ولا يجوز في الدليل العقلي ألَّا يجب على المكلَّف النظر فيه؛ لكنها إذا كثرت كان مخيَّرًا في النظر في أيِّها شاء. وإذا كانت الدلالة واحدة، لزمه النظر فيها بعينها؛ فكيف يصحّ أن تستشهد بذلك، وأنت لا تجده في أدلة العقول؟

وبعد، فلو ثبت، في أدلة العقول، ما لا يجب النظر فيه، لقلنا: إنه لا يجب على القديم تعالى أن ينصبه؛ لأن نصب الأدلة، في الوجوب، يتبع وجوبَ النظر؛ فما منع من أحدهما يمنع من الآخر.

فإن قيل: أليس قد نصب تعالى الأدلة في الجنة، ولم يُلزِم النظر؟

قيل له: إنّا أردنا بما قدَّمناه، [والحال] حال تكليف؛ لأن المكلَّف يصحّ منه أن يستدلّ، ويصحّ إيجاب ذلك عليه؛ فأما إذا لم تكن الحال هذه لم يلزم على قولنا.

وبعد، فلو صحَّ إظهار المُعجِز، ولا يلزم النظر فيه، لصحَّ أن ينطق الرسول المبعوث بذلك، فيقول: «إن معي رسالة لا تلزمكم معرفتها، فإن تبرَّعتم ونظرتم، فيما يظهر عليَّ من المعجز، لزمكم ذلك، وإلا فالنظر غير واجب عليكم». ولو قال ذلك، لكان هذا القول منه من آكَد الصوارف عن النظر في رسالته. ولا يجوز أن يبعث تعالى رسولًا والغرض فيه ألَّا يُنظَر في أعلامه.

وبعد، فلو كان في الرُسُل من هذه حاله، حتى تظهر عليه المعجزات العظيمة ولا يلزم أحدًا النظر فيها، ولا يخاف من ترك النظر في ذلك، لكان

ذلك مفسدة في بعثة مَن معه شرائع يلزم معرفتُها والنظرُ في المعجزات الظاهرة عليه؛ وفي ذلك إبطال القول بالنبوّات أجمع. وكل مَن نصر بعثة رسول مخصوص، بما يؤدّي إلى بُطلان بعثة كل الرُسُل، فيجب فساد قوله.

فإن قال: أليس قد يحسُن منه تعالى تأكيد الأدلة لغيرها من الأدلة، وإن لم يلزم النظر فيها؟

قيل له: إن ذلك، إن جاز، لم يقدح فيما قدَّمناه في باب البعثة؛ لأنّا قد دللنا على أن ما أوجب إظهار العَلَم يُوجِب النظر فيه، وأن أحدهما لا ينفصل من الآخر؛ وبيَّنّا أنّ ما أوجب إظهار العَلَم يُوجِب النظر فيه، وأن أحدهما لا ينفصل من الآخر؛ وبيَّنّا أنّ ما أوجب جنس البعثة يُوجِب إلزام النظر في المعجزة. فكيف، وذلك لا يجوز عندنا إلَّا على الطريقة التي نذكرها في السمعيَّات مع العقليات، ويكون النظر واجبًا فيها، لِما فيها من المصلحة في العقليات! فأما إذا لم يحلّ هذا المحل ففعله لا يجوز.

وبعد، فلو حَسُن ذلك لكان لا يمتنع؛ وإن لم يلزم النظر فيه، إذا كان إنما حَسُن لوجهٍ مخصوص، ولم يجب لأجله. وقد بيَّنّا أن ذلك لا يتأتى في المُعجِز؛ لأن إظهاره واجب والنظر فيه يجب أن يكون لازمًا.

فإن قال: ألستم تُجَوِّزون إظهار معجز بعد معجز، وإن لم يجب النظر في الثاني، فهلَّا جوَّزتم في البعثة مثله؟

قيل له: إن المُعجِز الثاني، إن لم يجب النظر فيه، فإظهاره لا يحسُن عندنا؛ فالحال فيه ثانيًا كالحال في الأول؛ ومتى وجب النظر فيه وجب إظهاره.

فإن قال: فعلى أيّ وجه يجب النظر في المُعجِز الثاني؟

قيل له: لا بُدَّ من أن يختصّ الثاني بأحد أمرين:

إما أن يَعْلم وقوعه أو الوجه الذي يكون عليه مُعجِزًا مَنْ لم يعلم الأول، فيلزمه النظر فيه لكي يصدق الرسول ويقبل منه.

أو يكون المعلوم أنه، عند النظر في الثاني، أقرب إلى أن يقبل من جهته وأن يصدقه في رسالته، فيجب إظهاره من حيث كان لطفًا، ولا بُدَّ من وجوب النظر فيه بأحد هذين الوجهين.

وأن يشعّب كل واحد منهما: فإن كان الذي يثبت عليه مثله فهو الذي قلنا: إنه لا بدَّ من أن يلزم إظهار المعجز، ويلزم النظر في علمه، على أيّ وجه بعثه الله، سواء حمَّله رسالة سمعية أو عقلية.

[في أن النظر يجبُ على المكلَّف ليَصل به إلى المعرفة]

فإن قال: إني أسلم ذلك، وأقول: إن البعثة تحسُن لما له يلزم من إظهار المعجز، ولما له يحسن إيجاب النظر في العلم؛ وإنه لا ينفك بعضه من بعض، ولا يجوز أن يبعثه تعالى رسولًا إلا ويُظهِر عليه معجزًا، أو يُلزِم بعض المكلَّفين النظر فيها وتصديقه فيما تحمّله من الرسالة؛ لكني أقول: قد يجوز أن يكون متحمِّلًا لتأكيد ما في العقول؛ ويجوز أن يكون الذي معه من الرسالة التحذير من بعض المعاصي والترغيب في بعض الطاعات، ويعلم تعالى أنه إذا بعثه على هذا الوجه، يكون المكلَّف أقرب إلى التمسك بما في عقله من العلم والعمل.

قيل له: قد صحَّ أن النظر لا يجب لنفسه، وإنما يجب وصلةً إلى المعرفة، وصحَّ أن المعرفة لا بدَّ من أن يعتبر فيها ما يعلم بها متى لم يعلم بهذا النظر ما له من مصلحة لم يلزمه ذلك؛ لأنه لو صحَّ أن يلزمه العلم بما لا يتعلق بمصالحه لم يكن بعض ذلك بأن يلزمه أولى من بعض؛ ولوجب أن يُلزم مَن لم يُبْعَث النبيُ إليه النظر في معجزته على حسب ما يلزم مَن بُعِث إليه النبي، ولوجب أن يجوز أن يبعثه الله تعالى رسولًا ليدعوه إلى معرفة أكله، وشربه، وتصرّفه، إلى غير ذلك من أحواله وأحوال غيره.

فإذا بطل ذلك عُلِم أن النظر إنما يجب ليعلم الناظر ما ذكرناه، أو ليصل به إلى معرفة ذلك، على ما قدَّمناه في «النظر في معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله»؛ لأنّا قد بيَّنّا هناك أنه إنما تلزمه هذه المعارف، ليصل بها إلى المعرفة التي تتصل بتكاليفه، فيعلم بها استحقاقه العقاب على معاصيه، والثواب على

طاعاته، فيكون أقرب إلى الطاعة، وأبعد من المعصية. فلولا أن المعارف بالله تعالى تنتهي إلى هذه المعرفة لم تكن لازمة، ولما وجب النظر للوصول إليها. ولذلك قلنا: إن النظر في النبوّات يجري مجرى النظر الأول في التكليف؛ لأنه لا بدَّ من أن يخوّفه الرسول، إن لم ينظر في معجزته، بالجهل لمصالحه، كما أن الخاطر إذا ورد، خوّفه، إن لم ينظر في المعارف، من لحوق المضرَّة بالإقدام على ما يجهل من المعاصي، ويجهل ما يستحق بها، على ما رتَّبناه؛ فالطريقة واحدة. وذلك يبيِّن أنه لا بدَّ من القول، في وجوب النظر في المعجزة، مما ذكرناه.

فإن قال: هلّا جاز أن يكون عِلمه بأنه نبي، وبأنه رسول من الألطاف، ولا تعتبر حال تتعلق به، فيلزمه النظر في معجزته؟

قيل له: لو صحَّ ذلك لصحَّ سائر ما قدَّمناه؛ بل كان لا يمتنع أن يبعث الله رسولًا، والغرض أن يعرف الناس أنه رسول فقط، من غير أن يؤدِّي إليهم رسالةً، وذلك يوجِب أنه لا تعلّق له بهم. وتجويز إظهار المعجز على مَن هذه حاله كتجويز إظهار المعجز على الصالحين، ليعرف صلاحهم. فإن جاز في ذلك العِلْم أن يكون، فكذلك القول في هذا العلم، بل كان لا يمتنع أن يظهر المعجز على فسقه ليُعلَم أنه فاسق، أو فسق غيره، كما يجوز أن يُظهِره ليُعلَم أنه رسول فقط.

وبعد؛ فإن ذلك يُوجِب كونَ تجميل الرسالة عبثًا؛ لأنه إذا لم يؤدِّها إلى غيره، ولم تتعلق للغير فيه، ولا في معرفته مصلحة [فَما] الفائدة في ذلك، وفي إظهار المعجز عليه. وهذا يجوز إظهار المعجز على كل مكلَّف، وأن يجوز أن يلزم بعضهم معرفة بعض، وأن يدَّعي، في هذه المعرفة، أنها لطف.

فإن قال: لست أقول ذلك؛ بل لا بدَّ من أن يعلم من قَبله شيئًا، وأجوِّز أن يعلم من قِبَله ما يجُوز أن يعرفه بعقله من التوحيد، والعدل، وما شاكَل ذلك.

قيل له: إن هذه الأمور لا يصحّ أن يعرفها إلا بعقله؛ لأن معرفته بها، إذا لم تتقدم، لم يكن طريق إلى أن يعرف دلالة المعجِز على نبوّة الرسول، على

ما [نبيّنه من بعد] وإذا [فهمت هذه المعارف] لم يكن لوجوب النظر في معجزته لهذا الغرض معنًى.

فإن قال: إنه لا ينتفع، مع تقدّم هذه المعارف، أن يعرف هذه الأمور من قِبَل الرسول، فيكون صلاحًا من حيث تُضَمّ هذه المعرفة إلى تلك المعارف.

قيل له: قد بيّنّا أن مَن عرف النبيّ بدليل لا يصحّ أن ينظر في دلالته ثانية، ليعلم ذلك المدلول؟ فإنما يؤدّيه نظره في الثاني إلى المعرفة بحال الدليل وتعلّقه بالمدلول. وإذا صحّ ذلك لم يجز أن تحصل له من قِبَل الرسول المعرفةُ لما قد علمه بعقله؛ وإنما يعلم أنه رسول؛ وأن من حق كلامه أن يكون دلالة؛ وذلك يُسقِط ما ذكرته.

وبعد؛ فلو صحّ أن نعلم المدلول بدليل ثانٍ بعد أول كان يصحّ مثله في هذا الموضع، لأن الوجه الذي معه نعرف كونه رسولًا، وكونه صادقًا فيما يخبر به، يتعلق بالعلم بالتوحيد والعدل؛ فلا يمكن، على وجهٍ أن يبتدىء، فيستدلّ بقوله على هذه الأمور. وإذا كان لا يصحّ أن يستفيد هذه المعارف به على حدّ الابتداء، فكيف يقال، إذا تقدَّمت هذه المعارف، وأمكنه أن يعرف أنّه رسول صادق، يصحّ أن يُعرَف ذلك به؛ لأنه إذا امتنع ذلك في دليلين يجوز أن يبتدىء الاستدلال بكل واحد منهما إذا تقدَّم استدلاله بأحدهما، فبأن تمنع فيما ذكرناه أولى.

وبعد، فلو صحَّ أن يعرف ما ذكرته من جهة الرسول، بعد معرفته بأدلة العقول، لم يجز في العلم الثاني أن يكون لطفًا، لأن العالِم بما كُلِّف لا يميز بين حاله، إذا عرفه بعلمين وعلوم، وبين حاله إذا عرفه بعلم واحد؛ لأنه لو ميّز ذلك لوجَب فيمن يكثر قدر علمه إذا نظر، أن يعرف لنفسه مزيّة فيما عرفه إذا ضعفَت قوته. وقد عرفنا فساد ذلك، وأن هذه الصفة لا يصحّ فيها معنى، لكثرة التزايد [في] العلوم.

ولذلك يقال في العالميْن بالشيء الواحد: إن أحدهما أعلم، لكثرة علومه. وإنما قيل في أحدهما، إنه أعلم لكثرة المعلومات . وما هذا حاله

لا يجوز أن يكون لطفًا؛ لأن اللطف لا بدَّ من أن يميِّزه مَن هو لطف له وغيره.

فإن قيل: فقد قلتم إن اكتساب معرفة الله تعالى بعدله وتوحيده، والتوصلَ بالنظر إليه لطف؛ وإنه لو كان ضرورة لما حلَّ هذا المحل؛ وإن كان العالِم لا يميِّز بين حاله، فجوِّزوا مثله في انضمام علم إلى علم.

قيل له: إن أحدنا يميز بين توصّله بالنظر الذي يبعث ويكدّ إلى المعرفة وبين حصوله، على حدّ الضرورة؛ ويفصل أيضًا، عند اليسير من التأمّل، بين العلمين اللذين لا يمكنه دفع أحدهما عن نفسه، وبين ما يتعلق وجوده وزواله باختياره؛ فلذلك صحَّ في أحد الوجهين أن يكون صلاحًا، دون الوجه الآخر، وليس كذلك حال انضمام علم إلى علم؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنهما ـ وقد اجتمعا ـ لا يميز العالم بهما بين حاله عند ذلك، وبين حاله، إذا انفرد أحدهما.

فإن قال: إنه، وإن لم يميِّز في ذلك، فإنه يعلم وجوب النظر عليه في المعجز، وما يلحقه من الكدّ والتعب؛ فيجوز أن يلزمه ذلك.

قيل له: قد تجاوزنا هذه الرتبة، بأن بيَّنَّا أن النظر لا يجب لنفسه؛ وإنما يجب للمعرفة. وإذا ثبت أن المعرفة، لو حصلت عنه لم تؤثِّر، فإيجاب النظر لا يفيد.

[في بُطلان القول بوجود المعجز دون النظر فيه]

وبعد، فلو صحَّ أن يلزمه النظر ليعرف حال الرسول فقط، وأن قوله دلالة، لم يكن توحيدُ اللهِ وعدله، وسائر ما في العقول من ذلك، أولى من غيره. فكان لا يمتنع أن يدعوهم إلى ما يعرفون بإصرار ليضموا العلم بقوله إلى علمهم؛ بل كان لا يمتنع أن يعرّفهم ما سيعرفونه في المستقبل من الأمور المشاهدة، وهذه جهالة.

فإن قال: جوّزوا إن يلزمه النظر في معجزاته، ليدعوهم إلى معرفة التوحيد والعدل، وسائر ما تلزم معرفته من جهة العقل، ويحذرهم من تركه.

قيل له: إن مَن هذه صفته لا يصحّ أن نعرفه رسولًا؛ لأن وجه الاستدلال بالمعجز، على صدقه في الرسالة، أنه مِن فعل حكيم لا يجوز أن يصدّق كذابًا، ولا أن يفعل ما يُوهِم التصديق. فإذا صحَّ ذلك لم يكن في بَعثته فائدة إلا مثل ما يحصل في دعاء الصالحين إلى معرفة الله تعالى، [وفي ورود] الخاطر الذي يُلزِم التكليف عنده.

فإن قال: إنه وإن لم يمكنه أن يعرف صدقه في الرسالة والحال هذه فإنه عند ظهور المعجز عليه، يكون أعظم في الصدق، فلا يمتنع إظهار المعجز عليه لهذا الوجه.

قيل له: فقد عُدت إلى القول بأنه تعالى يظهر المعجز، وإن لم يلزم النظر فيه؛ فإن قلت: يلزم النظر فيه، مع الجهل بالطريقة التي ذكرناها، فقد قلت بوجوب النظر فيما لا يؤدِّيه إلى المعرفة؛ ولئن جاز ذلك ليجوزنّ القول بأن يظهر المعجز على مَن ليس برسول من الصالحين لهذه البعثة؛ لأن الصالح قد يدعو إلى معرفة الله تعالى، كما يدعو الرسول عليه السلام إليها. وقد يُبيِّن طريق ذلك، كما بيَّنه الرسول.

فإن قال: إنه تعالى إذا علم أن لدعائه مزيَّةً وموقعًا، فإن المُعجِز قد ظهر عليه، وليس هذا لغيره ولا للخاطر؛ فما الذي يمنع من أن يبعثه رسولًا ويظهر عليه إعلامًا؟

قيل له: هذا يُوجِب جواز إظهار العلم، وإن لم يجب النظر فيه؛ لأن النظر فيه لا ينتج فائدة، مع الجهل بحكمة مَن أظهر العلم؛ ويؤدِّي ذلك إلى أن يكون الغرض إظهاره عند هذا القول منه فقط. وهذا مما يستوي الرسول فيه وسائر الصالحين؛ بل كل مَن يدعو إلى معرفة الدين؛ لأن على هذا القول، إنما تحصل به المزية لظهور المعجز فقط، بل يوجب جواز ذلك في كل مَن يدعو إلى بعض الخيرات، ويحذِّر من المعاصي؛ لأن موقعه، إذا قارنته الأعلام الباهرة في الصدور، أعظم. وقد بيَّنَّا فساد ذلك.

فإن قال: جوّزوا [أن يُظهِر تعالى عليه عَلَمًا، فيُوجِب النظر فيه من حيث يدعو، مَنْ قد عرف الله تعالى وتوحيده وعدله، وتمكَّن من]

الاستدلال بالمعجزات على النبوَّات، إلى التمسك بهذه المعارف؛ لأنه عند ذلك، يكون أقرب إلى التمسك بها، وأنه لا يقلع عنها، ولا تدخل على نفسه شبهةٌ فيها.

قيل له: إنه لا بدَّ، إذا نظر في علمه، أن يعرف من قبله أمرًا يدعوه إلى ما ذكرته فما الذي يعرفه من قبَله ليصحّ ما ذكرته؛ لأنه لا يمكنك أن تقول: إنه يعرفه رسولًا فقط، ولا اقتران المعجزة به، وظهوره لما قدَّمناه؟

فإن قال: يعرف، من قِبَله، ما له من الحظ عند التمسك بهذه المعارف وما عليه من المضرَّة، إن عدل عنها.

قيل له: قد عرف ذلك بعقله؛ لأنه إذا عرفَ هذا الوجه فما الفائدة في قول الرسول ودعائه؟

فإن قال: تكون المعرفة بذلك أوجب.

قيل له: قد بيَّنَّا فساد ذلك؛ لأن ضمّ العلم إلى العلم، لو صحَّ منه على هذا الوجه، كان لا يؤثِّر فكيف، وقد بيَّنَّا أنه لا يمكن أن يعرف، بقول الرسول، ما قد عرفه من قبل؛ وإنما يعرف، من حال قوله، أنه دلالة على بعض الوجوه؛ وفي ذلك إسقاط فاسأل عنه.

فإن قال: إن نفس قوله يدعوه ـ مع ظهور المعجز عليه ـ إلى التمسك بما ذكرناه، لا أنه يعلم، عند قوله، أمرًا يكون هو الداعي إلى التمسّك بما في العقول.

قيل له: إن الذي يدعوه إلى الفعل والقول لا يكون إلا علمه واعتقاده، دون الأمور التي تظهر منه أو من غيره، فلا يصحّ ما ذكرتَه.

فإن قال: إن علمه بقوله ودعائه يدعوه إلى ذلك.

قيل له: لا بدَّ من أن يحصل له، عند هذا العلم، العلمُ بحال ما دعاه إلى التمسّك بذلك؛ وهذا يُوجِب الرجوع إلى ما قدَّمنا ذكره.

وإن قالوا: جوّزوا أن يظهر عليه المعجز ليدعو إلى التمسك بالأفعال العقلية التي يعلم وجوبَها وقبحَ تركها.

قيل له: إن القول في ذلك كالقول فيما تقدَّم، من أن نفس قوله ودعائه لا يؤثّر، دون أن يعلم، عند ذلك، للفعل حالًا تقتضي التمسك، وتركَ العدول، وتلك الحال يعرفها بالعقل، فلا فائدة في دعائه إلى ما يدَّعي من ضمّ علم إلى علم.

وقد بيَّنّا أنه لا يصحّ، وأنه لو صحَّ لم يؤثِّر.

فإن قيل: يلزمكم، على هذه الطريقة، ما لا قِبَل لكم به من أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر ما يقع هذا الموقع لا يؤثِّر.

قيل له: لا يلزم ذلك إلا على وجه واحد، لأن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر قد [يعرفان وينبهان] على ما لا يعرفه غيرهما، وقد يخوفان بأمر لولا تخويفهما لما حصل. فأما إذا لم تحصل، عند قولهما، إلا المعرفة بحال الفعل الذي بَعَثَا عليه أو زجرًا عنه ـ وذلك حاصل وهو الداعي دون قولهما ـ فلا تأثير لقولهما.

فأما إن حصل عند قولهما المعرفة، أو التنبيه، أو التذكير، أو التخويف بأمور، إلى ما شاكل ذلك، فإنه يؤثِّر لا محالة.

وقد عرفنا أن قول الرسول عليه السلام يحصِّل المعارف لا الظنون، ويحصل الخوف من الوجه الصحيح الذي هو الخوف من الآجلة، لا من الأمور العاجلة. فكل ذلك متقرِّر في عقل المكلف. ومتى لم يكن قائمًا في عقله فالتنبيه الذي، قد يحصل مِنْ كل أحد، يكفيه، ظهرت المعجزات أم لم تظهر.

ولذلك لا يجوز إظهار المعجز على مَن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. ولو صحَّ ما سأل عنه لوجب صحة ذلك.

[في بيان أن الغرض من النظر هو العِلم]

واعلم أن تأثير الدواعي[(١)] إذا اجتمع بعضها مع بعض، والأمر واحد، إنما يصحّ في الظنون[(٢)] والأمارات[(٣)] وما يتصل بذلك. فأمّا ما طريقه العلم فقد بيَّنَّا أنه لا يصحّ معنى التزايد فيه، فلا يصحّ أن تقوى الدواعي، إذا أُشير به إلى المعرفة بحال الفعل والترك، بورود دليل بعد دليل، أو طريقة بعد طريقة. ولذلك متى لم يعرف أحدُنا باللمس إلا ما عرفه بالبصر لم يجز أن تكون معرفته بالوجهين تزيد في الدواعي إلى ما يتصل بذلك الشخص أقوى. وإنما يقوى ذلك إذا عرَف بأحد الطريقين ما لا يعرفه بالآخر. ولذلك قلنا إن ما كرره الله تعالى من الوعيد والوعد في القرآن إنما يحسن لما فيه من التنبيه، لأن القارىء عنده، يتذكره وينبهه على ما هو غافلٌ عنه أو ساهٍ. وإنما يصحّ ذلك لأن طريق النظر في الكل واحدة، فلا يلزمه تجديد النظر، حالًا بعد حال. ولو كان يلزمه ذلك كان لا بدَّ من وجه زائد في المعرفة يحصل له، وإلا قبح إيجاب النظر. فليس لأحد أن يُلزم ذلك على ما قدَّمناه.

فإن قال: أليس قد جوَّز أبو هاشم رحمه الله، أن يعصى المكلّف عند دعاء إبليس، ولو دعاه [لما فعل]، وخالف «أبا عليّ» رضي الله عنه في هذا الباب؟ فهلَّا جاز مثل ذلك في قول الرسول عليه السلام، وهو أن يطيع المكلّف عند دعائه بأمور لولاه كان لا يطيع؟

قيل له: إنّا لا ننكر ذلك في الوجهين؛ بل يجوز، عند دعاء أحدنا الآخر إلى الطاعة، مِثلُ ذلك، وإنما أنكرنا وجوب النظر في معجزته من غير وجه يُوجِب مزية في معرفة قد صحَّ أنها مؤثِّرة فيما كَلَّف، أو فيما يجري مجراه؛ فقد بيَّنَّا أن ذلك لا يصحّ فيه، وبيَّنَّا أنه لو صحَّ للزم عليه إظهار المعجز على مَن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، أو على رسول يدعو إلى معرفة [أكله وشربه، أو صلاحه وسداده. وقد عُلِم أن العالم الصالح، إذا أورد على

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٥٤ من هذا الجزء.

(٢) الظّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦).
الظّنّ هو ما يُرَجِّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

(٣) راجع الحاشية (٢) صفحة ٥١ من هذا الجزء.

المستدلّ العارف ما نبَّهه على معرفة] العدل والتوحيد، أنه يكون أقرب إلى بيان ذلك، لما صدر عنه من التنبيه، والتذكير، والتخويف، ثم لم يجب لأجل ذلك إظهار المعجز وإيجاب النظر فيه. فكذلك القول فيما قدَّمناه. وبهذه الطريقة أبطلنا قول مَن أوجب السمع عند أول التكليف، وقال: إذا كان الداعي إلى ذلك مَن يعظم محله في الصدر، وتتهيَّب مخالفته بما ظهر عليه، وعند قوله، من المعجزات، فالمكلَّف يكون أقرب إلى الأخذ في النظر، والمعرفة، والتمسك، بالعلم والعلوم. فإذا بَطُل ذلك بمثل ما قدَّمناه فكذلك القول فيما سأل عنه.

فإن قال: جوّزوا أن يلزم النظر في معجزته، وإن لم تكن معه شريعة، بأن يدعو إلى ما يمكن أن يعرف بقوله. فإن أمكن أن يعرف بالعقل فالناظر في معجزته، إن شاء عرف بهذا الوجه، وإن شاء عرف بالعقل. ولا يمكن على هذا الوجه أن يقولوا إن قوله يؤكد، فلا يكون له تأثير، ويصير قوله، مع الدلالة العقلية بمنزلة دليلين ينصبهما تعالى للمكلفين من جهة العقل. وعلى هذا الوجه رتّبتم مسألة موسى عليه السلام لقومه الرؤية لأنكم قلتم: لما أمكنهم معرفة استحالتها على الله تعالى، سمعًا وعقلًا [لم يمتنع] أن يسأل، عن لسان قومه، ليردّ الجواب سمعًا، فيكون أقرب، فجوّزوا مثله في بعثة الرُّسُل ووجوب النظر في علمهم. وإذا جاز أن يبعث تعالى رسولين بشريعة واحدة [ويصحّ] ذلك، وإن كان ما يمكن أن يُعرَف من أحدهما يمكن أن يُعرَف من قِبَل الآخر، فما الذي يمنع من جواز ما ذكرناه؟ ألستم قد جوَّزتم أن يبعث الله تعالى رسولًا مضمومًا إلى رسول متقدِّم، والشريعة واحدة، على الوجه، كما تقولون في موسى وهارون؟ جوّزوا مثله فيما سألناكم عنه.

قيل له: إنه، إذا كانت الحال هذه لا تصيِّر المكلّف خائفًا من ترك النظر في علمه، وإنما نلزم النظر لهذا الوجه، فإذا لم يحصل الخوف، مع تمكّنه من معرفة ذلك بالعقل، لم نلزم النظر. وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم، أنّ ما يمنع من وجوب النظر في علمه، يمنع من حُسْن البعثة.

فإن قال: فيجب مثله في الدليلين المتقررين في عقله.

قيل له: إن كان أحدهما يطرأ على الآخر، ولم يحسن فعله إلا لوجوب النظر فيه فقط، فالحال فيه ما قدَّمناه. وإن كان قد يحسن فعله، لوجهٍ سواه، لم يمتنع أن يفعله تعالى لذلك الوجه، وإن صحَّ فيه الاستدلال والنظر، وإن أوجدهما جميعًا معًا فهو صحيح في الحكمة، لأن حالهما متساوية. فقد بيَّنَّا أن ذلك لا يصحّ في بعثة الرسول، لأنه لا بدَّ من كونه طارئًا على تكليف المكلّف، وتقرير الأدلة في عقله، لأنه كالفرع على أدلة العقول، وعلى معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وبيَّنَّا أن من حق العَلَم ألَّا يحسِن إظهاره إلا للوجه الذي له يجب على المكلّف النظر فيه، فصار حاله بمنزلة دليل يطرأ على دليل قد تقدَّم للمكلَّف، ولا فائدة فيه إلا صحة النظر فيه، ليعلم ما يصحّ أن يعلمه بالأول، والطريق واحدة. فهذا لا يحسن، عندنا، مَن القديم تعالى أن يفعله لأمر يرجع إلى وجوب النظر فيه، فلا فرق بينهما وبين ما سألت عنه.

فأما في سائر الوجوه فالتفرقة بينهما ظاهرة، لأنه تعالى إذا نصب كِلا الدليلين للمكلَّف فإنما أوجب عليه النظر على طريقة التخيير، فإن شاء نظر في أحدهما، وإن شاء نظر في الآخر، فلا يحصل لأحد مزية على الآخر. وكذلك، إذا قدَّم أحدهما لهذه البعثة، وفعل الآخر لوجه سواها فغير ممتنع ذلك، هذا لو صحَّ في أدلة العقول هذا الترتيب والتقديم والتأخير. فأما إذا لم يصحّ ذلك فيه فلا سؤال علينا في ذلك. وهذا هو الأقرب، لأن أدلة العقول ترجع إلى أحوال الأجسام، وأحوال الأفعال والقادرين، وذلك لا يترتب، بل الكل يحصل في حكم الحال الواحدة فيما يرجع إلى المكلّف. وإنما تترتب الأدلة المتعلقة بالاختيار والمواضعة، فتتقدم وتتأخر جميعًا عن أدلة العقول. وذلك يُسقِط ما سأل عنه في تشبيهه السمع بعد دليل العقل على هذا الشيء إذا تقدَّم، وكان النظر فيه يوصل إلى نفس هذا العلم. والنظر في هذا المعجز لا يوصِل إلى هذا العلم، وإنما يوصل إلى العلم بصدق الرسول ثم، بخبر آخر يستأنفه، يحصل هذا العلم فيجب ألَّا يحسن لذلك، لأن الغرض هو العلم، يصحّ التوصّل إليه بأمر قريب، فلا يحسُن أن يكلّف التوصل إليه، بعد ذلك، بأمر بعيد، كما لا يحسُن فيه تعالى أن يكلّف المكلّف أفعالًا ليصل بها إلى مثل الثواب الذي يصل إليه بفعل واحدٍ قد كلَّفه ولا غرض في التكليف سوى ذلك.

[في بيان أن النظر في العقليات يختلف عن النظر في النقليات]

ولهذا الوجه لا يجوز أن يكلّف، جلّ وعزّ فِعْلًا يحتاج إلى أفعال من الألطاف. والمعلوم من حال هذه أنه، إذا كلّفه، يستغني عن الألطاف ويُوصِل به إلى البعثة، لأن على هذا الوجه، يصير التكليف الزائد عبثًا. وكذلك القول فيما سأل عنه.

وبعد، فإنه إذا كان مكلّفًا فلا بدَّ من أن يتمكن من النظر في ذلك الدليل، ويكون قد ثبت، في الجملة، على ما يعلمه وخطر بباله. فإذا كان هناك ما النظر فيه معين لم يحسن أن يكلّف النظر في المعجز، مع أن النظر فيه لا يغيّر ذلك.

يبيِّن ما قلناه أن الدليل الدّالّ على أنه تعالى لا يُرَى إذا تمكَّن المكلّف منه، [وخطرت] المسألة بباله، وخاف إن لم ينظر فيها، فقد علم أن هذا النظر بعينه إنما يلزم لهذه المعرفة بعينها، وليس كذلك حال النظر في المعجز، لأنه إنما يلزمه لو لزم ذلك ليعرف أنه صادق في الرسالة، ثم يعلم بقوله: إنه تعالى لا يُرى، فلا يجوز أن يلزم النظر الذي لا يتعيَّن، وقد تقرَّر في العقل وجوب النظر المتعيِّن.

وبعد، فإنه إذا عرف، من قبلَه، أنه تعالى لا يرى عرف الحكم، ولم يصحّ أن يعرف من جهته علَّة الحكم، ولا تسكن نفس المكلّف في العقليات إلا إذا عرفها بِعِللها، وليس كذلك الحال إذا نظر في الأدلة النقلية. فقد حصل لها مزية ليست للسمع؛ فكيف يجب النظر في السمع دون النظر في أدلة العقل.

قيل له: قد بيَّنّا أن هذين النظرين يقعان على طريقة البدل، فلا يجوز أن يجمع بينهما، وعلى طريق التخيير قد بيَّنّا أنه لا يصحّ؛ لأنه لا فائدة في الثاني، ولا يقع الخوف من ترك النظر فيه، لو سدَّ النظر فيه مسدّ النظر في أدلة العقل، [فكيف إذا كانت المزية] له، فيؤدّي إلى علوم لا يؤدّي السمع إليها.

وبعد، فقد بيَّنّا، أن النظر إنما يجب للخوف من الضرر، وأن هذا طريق وجوبه لا غير. وإذا صحَّ ذلك فتقرَّر في العقل أن المكلّف، إذا تمكن من دفع

ضرر معيّن بيسير من الفعل، لم يحسن، في عقله، أن يدفعه بما هو أكثر منه. ولهذه الجملة قلنا: إن الفاسق لا يجوز أن تلزمه النوافل بدلًا من التوبة، وإن نقصت من عقابه؛ لأنها لا تنقص ولا تزيل إلا إذا كثرت، والتوبة تُزيل الكلّ. فقلنا إن التوبة بالوجوب أولى.

فكذلك، إذا أمكنه أن يتوصل بالنظر، بما تقرَّر في عقله من الأدلة، إلى المعرفة، وكان هذا التوصيل أقرب وأسهل فكيف [يجوز أن] يلزمه تعالى النظر في المعجز، مع أنه يكون أقرب في موضوعات أشق، ومع أنه لا يُغني، عند الشبه، عن النظر في أدلة العقول؟

وبعد، فإن الرسول قد يجوز أن يُظهِر أولًا ما يدعو إليه فلو قال للمكلّف: انظر في المعجز الذي يظهر عليّ لتعرف، من قِبَلي، ما يمكنك أن تعرفه بعقلك، وتستقل به في بغيتك، لكان هذا القول ليصرفَ عن النظر في المعجز وقد بيّنّا أن ذلك إلى المفسدة أقرب بما تقدَّم من القول فيه.

وبعد، فإن تنبيه الرسول على ما في عقله، من الدليل يسدّ مسدّ تخويفه له، إن لم ينظر في معجزته، لأن عند هذا التنبيه يصحّ أن ينظر فيعرف نفس ما أُريد منه، وعند هذا التخويف يصحّ ذلك بعد مقدمات فقد صار نظره في المعجز لا يفيد إلا مثل ما يفيده التنبيه الذي يستغني عن المعجز فيجب من هذا الوجه، أن يصير ظهور المعجز عليه واقعًا موقع التأكيد، وأن يسقط ذلك ما قدَّمناه، من أنه إذا كان الخاطر في أول التكليف يُغني، في وجوب النظر، عن رسول يظهر عليه المعجز فلا وجه لبعثته.

فإن قال: أليس قد حَسُن منه تعالى إظهار معجز بعد معجز، والأول يكفي ويُغني؟ فهلّا جاز مثله فيما ذكرتم.

قيل له: قد بيّنّا أنه يحسُن ذلك على وجهين، فلا يقدح فيما قدَّمناه من كِلا الوجهين، لأنه على أحدهما إنما نجوّزه متى علمه المكلّف، دون المعجز المتقدِّم، أو علم كونه معجزًا دون المعجز المتقدِّم. وقد لزمه النظر في نبوّته لمعرفة مصالحه، فنظره في الثاني أسهل وأمكن من نظره في الأول، بل ربما تعذّر ذلك، وتأتّى هذا.

فإذا صحَّ ذلك فيجب أن يكون هو الواجب على ما قدَّمناه من أن دفع الضرر وإزالة الخوف يعتبر فيها الأقرب والأسهل. فإن اتفق، مع ذلك أن يكون للنظر في هذا العلم مزيّة لم يمتنع أن يكون هو الواجب.

وقد بيَّنَّا في العقليات أنها بالضدّ من ذلك، لأن الدليل العقلي للنظر فيه المزيّة على السمعي من الوجوه التي قدَّمناها.

فأما إذا كان يؤمن، عند المعجز الثاني، بالرسول، ولا يؤمن عند الأول، ومع الرسول شريعة يلزمه التمسك بها، فقد صار لأحدهما مزية في تمسّكه بتلك الشريعة، لأنه في أحدهما ينظر ويعلم، وفي الآخر لا ينظر ولا يعلم، فيضيع.

فقد حصلت المزية للمعجز الثاني، فلا يمتنع أن يُظهِره تعالى وأن يلزم المكلّف النظر فيه.

فعلى الوجهين جميعًا، إنما أجزنا إظهار العلم الثاني أو الثالث للمزيّة التي له على الأول.

[في بيان حُسْن إظهار المُعْجِزة]

وقد بيَّنَّا، في التعليقات مع السمع، أن المزية لها، دونه من جهات، فكيف يصحّ إيجاب النظر في المعجز على هذا الوجه؟

فإن قال: إذا جاز أن يلزمه النظر في المعجز الثاني، لأنه يؤمن عنده، ولولاه كان لا يؤمن، وإن تمكّن من ذلك بالمعجز الأول، فجوّزوا، أن يُظهِر تعالى عليه معجزًا، أو يلزم المكلّف النظر فيه ليعلم بعض العقليات، وإن أمكنه ذلك بالنظر في دلالة العقل، إذا كان المعلوم أنه، عند ذلك، يؤمن، ولولاه لم يكن ليؤمن.

قيل له: قد بيَّنَّا أن المعتبر في ذلك بحصول الخوف من ترك النظر في العَلَم، وأنه إذا صحَّ حصوله وجب النظر، وحُسْن إظهار العَلَم، وإلا لم يحسُن ذلك وقد بيَّنَّا أن ذلك لا يتأتّى إذا كان الفرض أن يعرف ما يمكنه أن يعرفه بعقله. وليس كذلك ما سألت عنه، لأنه إذا كان يعرف من قبل الرسول شريعة،

فخوفه من ترك النظر في العَلَم الثاني كخوفه من ترك النظر في العَلَم الأول إذا عرفهما جميعًا، وصحَّ منه الاستدلال بهما فقد حصل لنظره في أحدهما مزية، وهي أنه يحصُل فيعرف ما يلزمه أن يتمسك به في الشرع، ولا يحصل ذلك للآخرِ.

فإظهاره إذن يحسن بهذه البعثة. وهذا لا يتم في السمع إذا لم يتضمن إلا تعريف ما يمكن المكلّف أن يعرفه بعقله.

وبعد، فإنه يجب على ما سأل عنه، أن يحسن إظهار المعجز وإلزام النظر، ليعرف ما يمكنه أن يعرفه بالمشاهدة، مما يتعلق التكليف به، لأنه إن غمّض عينيه وأدبر عمّا كان مقبلًا له من المرئي، أو بعد عنه، فلم يدركه، وتعلق بإدراكه له تكليف، فيجب أن يحسُن إظهار المعجز ليعرف ذلك.

فإذا كان المُبطِل لذلك هو أن التخويف لا يحصل لأنه يصل بالنظر في المعجز إلى العلم بما يمكنه أن يعرفه لو تعمَّد، وشاهد، فكذلك القول فيما قلناه وقد كان يجب على هذه الطريقة حُسْن بعثة الرُسُل، ليُعرف أن المودع مطالب بردّ الوديعة، إلى ما شاكَل ذلك، وإن أمكنه معرفة ذلك بالسمع والإدراك، وليعرف مكان الوديعة إذا خفيت عليه، وليعرف موضع أملاكه إذا لزمه الحق، وينبهه على ما قد يشتبه من هذه الأمور. وذلك يُوجِب أن بعثته للتنبيه على الضروريات في الحُسْن كبعثته للأمور المكتسبة، وهذا واضح الفساد.

والذي قدَّمناه في المعجز بعد المعجز إنما يجب تكلّف الجواب عنه إذا كانت الطريقة في كونهما معجزتين مختلفةً، فيكون النظر في أحدهما مخالفًا للنظر في الآخر فأما إذا كانت الطريقة واحدة صار نظره في أحدهما كنظره في الآخر، فلا يكون للمسألة عند ذلك معنى وكذلك إذا كان طريق النظر فيهما يختلف لشبه ومقدمات، ولولاها لم يختلف، وكان المعلوم من حال المُكلَّف فقد ذلك عنه، فلا مسألة علينا فيه. وإنما يجب تكليف الجواب في هذا الوجه الواحد، وقد بيَّنَّاه، وبيَّنَّا القول فيه. ولذلك لا يُعَدّ إنزال سورة بعد سورة منه معجزة، لأن الطريقة واحدة. وكذلك القول في إحياء جماعة من الأموات،

حالًا بعد حال، لأن ما حلَّ هذا المحل، في أن النظر يتناوله جميعه بمنزلة تناول النظر في صحة الفعل في الدلالة على أنه قادر. ونحن نذكر جملة من ذلك، عند حسم مطاعن المخالفين في القرآن إن شاء الله.

فأما مسألة موسى عليه السلام عن لسان قومه، ربَّه الرؤية، فإنما حسن لظنه أن ورود الجواب من قبله تعالى أقرب [من تنبيههم] على الدليل العقلي، ولم يلزمهم، عند ذلك، تجديدُ نظر، لأنهم عرفوا نبوّته وصدق قوله فيما يقوله [ويخبره] عن كلام ربه. فليس هناك نظر مُجدَّدٌ يصحّ القول بأنه لازم لهذا الوجه، فلا مسألة علينا فيه، لأنّا لا نمنع أن يعمل الأنبياء في بيان هذه الأمور على حسب غالب ظنهم.

[في الدلالة على حُسْن بعثة رسولين بشريعة واحدة]

فأما بعثة رسولين بشريعة واحدة فإنما يحسن، لأن النظر الذي يلزم المكلَّف لا يختلف [بأن يكون الرسول واحدًا أو جماعة؛ ولا وجه وجوبه ـ الذي هو الخوف من ترك النظر فيه ـ يختلف]، [وإنما يختلف حال متحمّل الرسالة في كونه واحدًا أو أكثر] من ذلك، بمنزلة كثرة سور القرآن، الذي هو معجزة في أن النظر فيه لا يختلف فلا سؤال علينا فيه.

فأما بعثة رسول مضموم إلى الرسول الأول ـ والمعجز في الرسول الأول قد تقدَّم ـ فإنما يحسن إظهار معجز ثانٍ، لما قدَّمناه من قبل، أو شريعة تتجدد من بعده، فيحصل له مِزية؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لا مُعتَبَر بكثرة مُتَحَمّلي الرسالة، وأن المعتبر بنفس الرسالة، والخوف من ترك النظر في المعجز. فإذ حصل هذا الوجه في الرسولين فهو بمنزلة صحته؛ في رسول واحد. وكل ذلك بعيد مما بيَّنّا الكلام عليه.

فإن قيل: جوّزوا أن يبعث رسولًا يتحمّل الوعيد[1] فيما كلّف؛ لأن ذلك إذا عرفه المكلّف، في أفعاله، يكون أقرب إلى أن يمتنع من قبيحها، ويفعل الواجب منها، ويفارق سائرَ ما تقدَّم ذِكره.

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٧ من هذا الجزء.

قيل له: إن الوعيد معلوم بالعقل، لأن المكلّف يعلم، بعقله، استحقاق العقاب على القبائح، وأنه يلزمه الانصراف عنها لقُبحها، ولِما يخشاه من العقاب. وكذلك القول فيما يدعوه إلى فعل الواجب. فإذا صحَّ ذلك، فإن دعاه إلى العلم بكونها قبائح فهو حاصل؛ وإن دعاه إلى العلم بما يستحق بها وعليها فهو حاصل، أو ممكن، من جهة العقل.

فإن قال: إن من جهة العقل، لا يعرف أنه سيعاقب لا محالة، ويعرفه من جهة السمع، فلذلك مزية يجوز لأجلها إظهار المعجز، وإيجاب النظر فيه.

قيل له: إنه لا يجوز أن يعلم بالسمع إلا أنه تعالى سيفعل به ما يستحقه؛ لأن من جهة العقل يجوز أن يُزيل العقاب ويسقط. فإذا أخبر تعالى بأنه لا يختار ذلك عرفه بالسمع. ولا يجوز أن يعرف بالسمع أنه سيعاقب لا محالة؛ لأنه يجوز، مع وُرود هذا السمع، أن يتوب، فيزول العقاب[1] عنه على حدِّ تجويزه ذلك من جهة العقل. لكنه بالعقل يجوز ذلك من وجهين، والسمع يجوزه من وجه واحد؛ ولا يختلف التجويز بكثرة وجوه التجويز وقلّتها في هذا الوجه. وإذا كان الأمر على ما قلناه لم يحسُن إظهاره المُعجِز، وإلزام النظر فيه لأجله.

فإن قال: أفليس قد يجوز أن يعرّفه أنه لا يختار أن إزالة العقاب عنه، وأنه مع ذلك، لا يختار التوبة في المستقبل، فيحصل بالسمع من الفائدة والمزية ما لا يحصل بالعقل.

قيل له: إن ذلك يقتضي الإغراء؛ لأنه لا بدَّ، إذا عرَّفه ذلك، أن يعرف أنه يبقى ولا يختار فعل التوبة؛ لأنه لا يجوز أن يعرِّفه ذلك مع التعذّر؛ ومتى عرّفه ذلك على هذا الوجه علم أنه سيبقى وذلك يقتضي الإغراء بالمعاصي.

فإن قال: جوّزوا أن يعرف، من قِبَله، من تفصيل الوعيد، ما لا يعرفه بالعقل، فيكون له مزيّة يلزم لأجلها، النظر في العلم.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٦٢ من هذا الجزء.

قيل له: إن الزَّجر عن القبيح والمعاصي إنما يقع لخوف العقاب، وإنما تكون الجملة في هذا الوجه أوكد من التفصيل، كما قد يجوز أن تكون للتفصيل مزيَّة، فليس أحد الوجهين بأولى، في ثبوت المزيّة له، من الوجه الآخر، وإذا كان هذا حاله لم يحصل له الخوف من ترك النظر في علمه.

[رأي أبي هاشم في عدم جواز البعثة دون شريعة]

واعلم أن الذي ذكرناه هو طريقة شيخنا «أبي هاشم»، رضي الله عنه، لأنه لا يفصل بين الوعيد والتأكيد بما في العقول، والتنبيه والتحذير، في أنه لا يجوز أن يبعث تعالى رسولًا لأجله. ولذلك لا تجوز البعثة إلا بأن تكون مع الرسول شريعة، قلَّت أو كثرت؛ إما مبتدأة، وإما على طريقة التجديد لشريعة مُندَرِسَة. ويُعتَمَد في ذلك على ما قدَّمناه، من أن خوفه من ترك النظر في العلم لا يحصل إلا بأن يكون معه ما تمسكه به، إذا عرفه، مصلحة في العقليات. ولا يبعد عندنا أن تحسن البعثة لهذا الوجه، ولما يتعلق به؛ لأنه لا فرق بين أن تعرف، من قبله، المصالح وبين أن يُعرف من جهته ما إذا عرفناه كان صلاحًا فيما كُلِّفناه، من جهة العقل. وقد صحَّ أن خوف الضرر يصرف عن الفعل. فإذا علم [ما خافه] كان أقوى في الصرف، وإذا كان ما يخافه من المَضَرَّة في أحد الوجهين جملة، وفي الوجه الآخر على طريق التفصيل، لم يمتنع أن يكون صلاحًا له فيما كُلِّف.

بيّن أن هذا الوجه في حكم الأول، أنه لو عرف شريعته من جهة النبي الأول، وعرف من جهة الثاني، لها شرطًا ووصفًا، كان لا يمتنع من بعثة النبي الثاني لأجله؛ لأنه على هذا الشرط يصير في حكم الغير للشريعة الأولى، فيكون لمعرفته من هذا الوجه مزية. فكذلك، إذا علم من قبله، زيادة عقاب لم يمتنع أن يكون له مزية. فلو أن النبي خبّر بكبر بعض المعاصي، وأن عقابها يحبط جميع ثواب طاعاته لكان المكلّف، عند [ذلك] هذه المعرفة، أقرب إلى الخوف وإلى الانصراف عنه؛ لأنه مع فَقْد هذا السمع يُجوِّز، في عقابها، أنه يكون مكفّرًا، كما يجوّز أن يكون محبطًا لثوابه. فإذا عرّف بالسمع ما ذكرناه زال هذا التجويز، وقطع على عِظَمها. وهذا العلم

يؤثِّر في قوة دواعيه إلى الانصراف عنها، فلا يمتنع، لزيادة هذا الخوف، أن يظهر تعالى عليه المعجز، فيُوجِب النظر في علمه؛ لأنه وإن لم يعرف من قبلَه ما كلّف، فقد عرف ما يتصل بما كلّف، ولا فرق بين الوجهين في كونه لطفًا؛ لأن ما يعرفه، من جهة النبي، من الأفعال إنما تحسن بعثة النبي لأجلها، لأنها لطف في العقليات.

وهذه المعرفة التي ذكرناها هي لطف في العقليات أيضًا كالصلاة، لأنه عندها ينتهي عن الفحشاء، أو يكون أقرب إلى ذلك، وعند علمه بكبر تلك الفحشاء وكونها مُحبِطة لثوابه ينتهي عن ذلك، أو يكون أقرب إلى الانتهاء. وهذا العلم، في أنه لا يحصل إلا من جهته، كالعلم الأول، فيجب أن تكون الحال فيهما واحدة. وكذلك القول فيما يجري هذا المجرى فيما يتصل بما كلّف. ولذلك قلنا إن العلم بكون الفعل كُفرًا وفُسقًا طريقة السمع، كما أن العلم بالشرعيات هذا طريقه، والفرق بينهما في الوجه الذي ذكرناه لا يمكن.

فإن قال: فجوّزوا بعثته للتأكيد والتحذير، ويكون فيه زيادة خوف، إن لم ينظر في عَلَمه.

قيل له: قد بيَّنّا أنه لا مُعتَبَر بتواتر جهات الخوف إذا كان طريقه الظن؛ وليس كذلك الحال فيما طريقه العلم، لأنه إذا استفاد، من قِبَله، العلم بكبر المعصية حصلت له مزية من جهة هذا الداعي، ولم يمكن ذلك من قبل، وليس كذلك حال الخوف فقط؛ لأنه قد كان بالفعل حاصلًا، ولا يكون، على هذا الوجه، في البعثة فائدة، ولا يمتنع بعثة الرسول، ليعلم من جهته زوال التكليف في بعض الأفعال؛ لأنه في حُكم الشريعة؛ إذ لا فرق بين أن يُعرف زوال الوجوب، فيما لولا بعثته لما عرف، وبين أن يُعرف ثبوت الوجوب، وكذلك القول في سائر الأحكام، حتى لو لم يُعلَم، من قبل الرسول، إلا إباحة بعض الأفعال التي لولا السمع لما عرفنا إباحته. ولكان داخلًا في جملة الحظر، لحسنت البعثة لأجله. فحصل من هذه الجملة أنها إنما تحسن ليُستَفاد، من قِبَلهم؛ حكمُ الأفعال في التكليف، أو يعرف من

قِبَلهم ما إذا عرف تغيّر حُكمها فيما يقتضي الإقدام أو الترك والانصراف؛ لأن جميع ذلك متعلق بالتكليف، ويحصل عنده الخوف من ترك النظر، على ما تقدَّم القول فيه.

وهذه الجملة كافية في بيان ما يجب أن يتحمله الرسول مِنَ الرسالة، وما يجب عنده النظر في إعلانها لأنها قد ثبت أنه متى حَسُنَت البعثة وجبت، ومتى لم يتحمل رسالة تُعرف بها مصلحة المكلَّف، فيما كُلِّف لم تحسن البعثة.

وقد تكلمنا على كل مَن خالفنا في علَّة الإرسال ممَّن يُعَوّل على كلامه. فأما مَن يقول: له تعالى أن يرسل؛ لأن الملكَ ملكُه، والأمر أمرُه، فيدبر بما شاء، فقد أفسدنا قوله، في أول العدل، بوجوه كثيرة؛ ولم نُعِده الآن لأنه لا يختص الخلاف فيه بالنبوَّات.

فصل في بيان مَن تَجِب بعثة الرسول إليه، ومَن لا يجب ذلك فيه، وما يتصل بذلك

[في بيان أحوال المكلّف الذي تجبُ البعثة إليه]

قد بيَّنَّا، من قبْل، أن تكليف العقل قد ينفك من التكليف السمعي، وأنه الأصل للمعرفة بالسمعيَّات، فلا بدَّ من تقدّمه؛ وكشفنا القول فيه، فلا يصحّ أن يقال بإيجاب بعثة الرُّسُل، من هذا الوجه، ولا من سائر الوجوه التي تكلمنا عليها؛ فلم يبقَ إلا أنه تعالى يبعث الرسول للمصالح.

وقد علمنا أن أحوال المكلفين لا تخرج عن أقسام ثلاثة:

إما أن يكون المعلوم من حالهم التمسك بسائر ما كُلِّفوه عقلًا من كل وجه، تمسكوا بشريعة أو لم يتمسكوا بها ـ فمَن هذا حاله لا تحسُن بعثة الرسول إليه.

أو يكون المعلوم من حالهم أنهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو ببعضها، وأن بعثة الرسول لا تؤثِّر في حالهم ألبَتَّة، حتى لو تمسَّكوا بكل

الشرائع لكان حالهم فيما يأتون من جهة العقول ويذرون لا يختلف ـ فمَن هذا حاله أيضًا لا تحسُن بعثة الرسول إليه، لأن في هذا الوجه، والوجه الأول، لا يكون ما يحملونه مصلحة لمَن هذه حاله؛ لأنه إذا كان يطيع على كل حال أو يعصى على كل حال، إما في الكل أو البعض فليس لهم فيما تحمله مصلحة، والبعثة لا تحسن.

أو يكون المعلوم من حال المكلّف أنه، إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كُلِّف عقلًا، واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره، أو انتقل أو انتهى عن القبيح على وجه لولاه كان لا ينتهي، أو يكون [أقرب] إلى ذلك، أو يسهل عليه القيام بذلك عنده، ولولاه لصعب، وكان أبعد من فعله على ما قدَّمناه ـ فمَن هذا حاله تحسُن البعثة إليه؛ بل تجب على ما تقدم القول فيه.

ولا مُعتَبَر في هذا الباب إلا بأن يحصل في رسالته، ما هو مصلحة لمن بُعِث إليه، قَلَّ ذلك أم كثُر، كانت مصلحة في قليل ما كُلِّف أو كثيره، على جميع الوجوه التي ذكرناها، أو على بعضها.

فإن قال: فمَن هذا حاله يُوجِبون بعثةَ الرسول إليه في كل حال، وفي كل وقت.

قيل له: إنما يُوجِب أن يحصلوا عارفين بما ذكرناه من جهة الرُسُل، وقد يصحّ أن يعرفوه من جهة المبعوث إليهم في الحال، بالمشاهدة، والسَّماع، أو الخبر؛ وقد يصحّ أن يعرفوا ذلك بالخبر عن نبيّ تقدَّم بعثته إليهم، أو إلى غيرهم في الأعصار أجمع، على ما نقوله في نبيِّنا، عليه السلام، إنه تعالى بعثه إلى الخلق كافَّة؛ لأن الغرضَ وقوفُهم على مصالحهم من جهته. فلا فرق بين أن يؤدي ذلك إليهم بالخبر، ويعلمون صحته باضطرار، وبين المعرفة من جهته بالسَّماع والمشاهدة.

فإن قال: جوّزوا بعثته إلى مَن ليس شريعته في مصالحه فعلًا، إذا كانت من مصالحه تحمّلًا وأداءً.

قيل له: إن مَن هذا حاله قد عادت الحال إلى أن شريعته من مصالحه؛ لأنه لا فرق بين أن يلزمه العمل بالصلاة التي يؤدِّيها والتمسك بها وبين أن يلزمه معرفتها، من قِبَله، وتعليمها لغيره؛ لأنه تكليف متعلق بالصلاة ومن جهته علم كونه مصلحة له فيما كُلِّف من جهة العقل. فمَن هذا حاله يجب البعثة إليه، على ما قدَّمناه؛ لأنه قد دخل في الجملة التي قدَّمنا ذكرها.

وعلى هذا الوجه جوَّزنا في الرسول أن تكون شريعته مصلحة لغيره، وتكون المصلحة في تحمّلها وأدائها فقط. فإذا جاز ذلك فيه لم يمتنع مثله في بعض أمته.

ولهذه الجملة قال شيوخنا، رحمهم الله، إن تقديم خلق القرآن إنما حسن، لما فيه من المصلحة لمَن يتحمله فيؤدِّيه؛ وجوّزوا ألَّا يكون فيما تضمنه ما هو مصلحة لهم فعلًا، وإن كانوا قد اختلفوا في ذلك بعض الاختلاف. وعلى هذا الوجه، جوّزنا ألَّا يكون في تكليف المَلَك المبعوث إلى بعض الرُّسُل إلا التحمّل بالأداء، وهذا بَيِّن.

فإن قال: هلَّا قلتم إنه تعالى يبعث الأنبياء ليعرِّفونا الفرق بين ما يضرّ كالسموم القاتلة، إلى ما يجري مجراها، وبين ما ينفع كالأدوية والأغذية، وقد علمتم أن هذا مما لا يتوصل إليه، مع اختلاف أحوال العالم فيه بالعقل، ولا بالتجارب، ومصالح الدنيا في أنه يحسن من الله تعالى أن يعرِّفناها كمصالح الدين؛ والتكليف قد يتعلق بها كما يتعلق بما طريقه الدِّين؟ فجوّزوا البعثة لهذا الوجه. ومتى جوَّزتم ذلك لزمت البعثة في سائر أحوال التكليف، ولم تصحّ القسمة التي ذكرتموها.

قيل له: إنما نذكر وجوب البعثة وحُسنَها في حال التكليف عند تقدير ما لا بدَّ منه. فإما إذا قُدِّر ما يستغني المكلف عنه فلا وجه له. والذي ذكرته من الفرق بين السموم والأدوية قد كان يجوز أن يقع التكليف ويحصل، ولا يقع بينهما تفرقة؛ لأن ما يحدث عند السموم من فعله تعالى كان يجوز ألَّا تجري به العادة، حتى يجعله، فيما يحدثه عنده، بمنزلة الأدوية والأغذية. وإذا صحَّ ذلك فما الذي يمنع من التكليف، مع [فَقْد] بعثة الرُّسُل، والحال

هذه؟ أوَلستَ تعلم أنه تعالى قد كلّف خلقًا، وإن لم يكن الأكل من عادتهم، ولا في طباعهم. فإذا جاز ذلك، فما الذي يمنع مما ذكرناه؟ وقد بيَّنّا أن الذي لا بدَّ في التكليف منه حصول الشهوة والنفار فيما كُلِّف تركه وفعله. فأمّا وجوب ذلك، في سائر ما يصحّ أن يدرك، فلا يصحّ اشتراطه في التكليف. فلو أنه تعالى لم يفصِّل بين هذه الأمور عند المكلَّف، ولم يحوجه إليه، فما الذي كان يمنع منه؟

[في أن البعثة تَجِب تبعًا لحال المُكَلَّف]

وبعد، فلو أحوجه إليه، ولم يَعرِّفه إلا على جُملة ما الذي كان يمنع منه أن يكلِّفه؟ أوَليس، في جملة المكلفين، مَن لا يعرف هذه الأمور إلا جملة، وتكليفه صحيح؟

وبعد، فإن المتعالَم من حال المكلفين بيننا أن أكثر السموم، إذا شاهدوه، لم يعرفوه، ولم يفصلوا بينه وبين غيره؛ لأنهم وإن عرفوا سمًّا قاتلًا، فليس يعرفون عينه؛ وكذلك القول في الأدوية: فما الذي يمنع من جحة التكليف دون هذه المعرفة؟

وبعد؛ فإن جاز أن تعيش البهائم، ولا عقل لها، ولا تفصل بين هذه الأمور، فما الذي يمنع من أن يعيش المكلف [في أحوال تكليفه، وهذا حاله؟ فمن أين وجوب البعثة لهذه العلة].

وبعد، فلو لم يصحّ أن يعيش المكلّف [مع فَقْد هذه المعرفة، إلا أوقاتًا مخصوصة] ما الذي كان يمنع منه تعالى أن يكلفه هذه الأوقات؟ أوَليس الواحد منّا قد يموت بهَرَم وغرق، وإن لم يصحّ منه التحرّز من هذه المضار؟ فإذا صحَّ ذلك، مع فَقْد المعرفة ببعضها، فما الذي يمنع من ذلك في سائرها؟

وبعد، فإن على الإنسان في السموم والأدوية، تكليفًا، مرة إذا عرفها، ويحصل مرة أخرى مُلجأ إلى كفّ وإقدام، إذا عرفه. ولا مدخل للإلجاء في التكليف. فلا يجوز أن يُقال بوجوب البعثة لهذا الوجه. وفي الوجه [الآخر] قد كان يجوز منه تعالى ألّا يكلّفه فيهما إقدامًا ولا كفًّا، لوجوه كثيرة. فمن أين أن

البعثة واجبة لهذه العلّة، وأنها إذا وجبت لأجلها، وجبت البعثة إلى جميع المكلَّفين؟

وبعد، فإن العلم بالجملة، التي يُحتاج إليها في الفرق بين هذه الأمور، قد يحصل اضطرارًا بالأخبار والتجربة، وقد تحصل فيه أمارات تقتضي التفرقة من جهته، غالب الظن، فمن أين أن البعثة واجبة لأجلها، وهي قد تتمّ دونها؟ وإذا أجرى الله تعالى العادة أن يقلّل السموم في الأيدي، وكذلك الأدوية، ويجعل له أمارات، ويُكثِر الأغذية، وما لا بدَّ منه، في أيدي الناس، ويجعل لها أمارات، ففي ذلك مقنع للمكلَّفين. فمن أن البعثة واجبة؟

فإن قال: إنما يُوجِبها لهذه العلّة، وأحوال المكلَّفين هذه.

قيل له: قد بيَّنّا، وحالهم هذه أن الغنى قد يقع عن هذه التفرقة، وأن هذه التفرقة، على الجملة، قد تحصل لأمر قبل الأنبياء. وفي ذلك إسقاط قولك.

وبعد، فمن أين أن أحوال المكلَّفين كذلك في كل عصر تقدَّم؟ بل من أين لك أن أحوال السّموم والأدوية كانت أبدًا على هذه الطريقة؟ أوَليس ما طريقه العادة قد تختلف الأحوال فيه؟ فلو قيل لك إنها كانت قليلة المَضَرَّة فيما تقدَّم، ثم بالعادة زادت المَضَرَّة فيها على التدريج؛ وكذلك القول في الأدوية ما الذي كان يمنع من ذلك؟ وكل الذي ذكرناه على تسليم أن ذلك لا يُعرَف إلَّا من قبل الأنبياء عليهم السلام. فأما إذا قيل بما ذكره شيخنا «أبو علي»، رحمه الله، من أن ذلك يصحّ بالتجارب، أو يعلم على الأيام والأوقات، فإضافته إلى النبوّات لا يصحّ كما يصحّ في سائر التجارب المتعلقة بالعلاجات، واتخاذ الأطعمة، إلى ما شاكَل ذلك. والذي ذكره مُتَعالم لأنّا نعلم، في كثير من الأمور، ما تقع فيه الزيادات بالتجارب، ولا يمتنع، على الأوقات والأحوال، فيه ذلك. وليس ذلك بمُستَنكَر، إذا طالت فيه المدة وتراخت الأوقات والأعصار: فبين مجرِّب في الأصل وبين عارِف بالخير؛ وبين مَن يضمّ إلى الشيء، في التجربة، غيره، على طريقة المُقايسة، وبين مَن يركِّب الأمور بعضًا على بعض؛ وبين مَن يعمل في الجملة بعلمه، وفي

التفصيل بغالب ظنه، وبين مَن يُقدِم على التجربة كالإتلاف بتسفير تجارته إلى غير ذلك؛ لأن هذا [الباب]، وإن بَعُد في القليل من الأزمان فليس يبعُد في الكثير من الدهور والأعصار. ولا يمتنع في أصول التجارب أن تكون علومًا، وأن تكون أمارة وظنًا، وأن تكون أمرًا واقعًا على طريق الاتفاق. فليس لأحد أن يعترض ما قلناه. فإن التجارب إذا كانت تتفرَّع على أصل فلا بدَّ من أن يكون معلومًا بالسمع؛ لأن الذي ذكرناه يبيِّن القول فيه. وقد ذكر أهل هذا الشأن ما يدلّ على ما قلناه؛ لأنهم بيَّنوا في العقاقير والأدوية الكبار كيف وقفت التجربة فيها، وكيف وقعت الزيادات عليها بعد الأصول، وكيف كانت حال أوائلها. وإذا كان ذلك جائزًا من أهل هذا الشأن فما الذي يُوجِب تعليقه بالسمع؟

فهذه الجملة تُزِيل التعلّق، في وجوب البعثة، لهذا الوجه. وتبيِّن فساد التعلّق بذلك في إثبات النبوّات على ما حُكِي عن كثير من المتكلِّمين.

[في بيان أن التكليف مُفارِق للسمع ومُنْفَكٌّ عنه]

فإن قيل: هلَّا قلتم بوجوب بعثة الرُسُل إلى جميع المكلَّفين لأن من قبلهم، يُعرَف حُسْن التصرّف في الأمور التي لا بدَّ منها، من [حيث عُلِم] أن هذه الأشياء مُلْكٌ لله تعالى ولا يجوز أن يُستَباح التصرّف فيها إلا بإباحته. وإذا كان الأمر لا ينفكّ من التصرف، إذا كان مكلفًا، ولم يَخْلُ تصرّفه من حَظْر وإباحة، والعلم بهما، أو بأحدهما، لا يتم إلا بالسمع، فالواجب [أن لا] ينفكّ التكليف من السمع.

قيل له: قد بيَّنّا فيما تقدم، وفي أصول الفقه، ما يمنع من صحة ما قلته؛ لأن الأصل في كل التصرّف [الذي] للمرء فيه نَفْعٌ ولا مَضَرَّة عليه، ولا على غيره فيه، معلومٌ أو مظنون أنه مُباح، والأصل. فيما عليه فيه ضرر أو على غيره، الحظرُ. والمكلّف في تصرّفه لا ينفك من هاتين المعرفتين، فيصحّ منه التصرّف، ولا سمعَ. فمن أين أنه لا بدَّ من سمع يقارن التكليف؟

وبعد، فإن مع التصرّف في الشيء، لا ينبغي كونُه مُلْكًا لغيره، ولا إذْن له فيه؛ لأن الغير قد يملك الشيء، ولنا أن نتصرّف، نحو الحبّ الساقط، إلى غير ذلك مما يُعلَم بالتعارف أنّه، وإن كان له مالكًا، فهو عادل عن تناوله. وإنما يمتنع التصرف فيما هذا حاله لمَضَرَّة؛ لا لأنه مِلكهُ. وإذا كان تعالى ممَّن يستحيل عليه المَضارّ لم يصحّ أن يقال في التصرف منّا، وفي أنفسنا، وأموالنا وغيرها من المُباحات، إنه يقف على إذْنه في الإباحة.

وبعد، فلو كان يقف على إذنه، في ذلك، لكان الإذْن قد يكون بالسمع، وقد يكون بأدلة القول، وإذا صحَّ، بدليل العقل، أن الله تعالى كلَّفه، وقرَّر في العقل، الحاجة إليه، واعلم أنه لا ضرر فيه ألبَتَّة؛ لأنه لو كان فيه مَضَرَّة في العاقبة لبيَّنه، وفَقْد بيانه يقتضي فَقْد المَضَرَّة في الآجِل؛ فقد صار هذا الدليل أوكد من إذْنه، فيما يحسُن من أحدنا، تناول طعام غيره، إذا أباحه، بالتعارف، وإن لم يكن منه قول. وكذلك القول على ما ذكرته.

وبعد، فإن الامتناع من التصرّف يكون لفعل بفعله، فلِمَ صار أحد التصرّفين بأن يقف على الإذْن أولى من الآخر؟ وهذا يُوجِب قُبحهما معًا؛ مع نَقْد الإذْن؛ وألا يمكن العاقل أن ينفكّ من القبيح؛ وما لا يمكنه أن ينفك منه لا يكون قبيحًا، فيعود الحال إلى حُسْن التصرف من كِلا الوجهين. وإذا حَسُن ذلك، فبأن يتصرّف في المنفعة أولى من أن يتصرَّف في المَضَرَّة.

وبعد، فإن الذي جعلوه أصلًا من هذا الغير في الشاهِد لا يصحّ التعلّق به؛ لأنه ملكُه، وليس بمُلْك للمُنصَرِف إليه. وليس كذلك الحال فيما ذكروه، لأنه وإن كان ملكًا لله تعالى فالواحد منّا يملكه أيضًا، من حيث جُعِل له فيه من الحُكم ما لم يجعله لغيره. فهو مِلْك مَلَكه الغير، فلا يصحّ قيامه في منع الغير من التصرّف على الملك المنفرد.

وبعد، فإن الملك إنما يرجع إلى القدرة في الأصل، وذلك مما لا يخصّ القديم تعالى في هذه الأعيان، لأن أحدنا قد يقدر على ضروب مخصوصة من التصرّف فيها. فربما رجع به إلى جنس التصرّف؛ وهذا كالأول، في أن للعبد

فيه حظًّا، على ما بيَّنّاه. وربما رجع به [إلى] الاختصاص والاستبداد، وذلك مما لا يصحّ إلا في العباد الذين يحوزون ويتناولون الأشياء. فكيف يصحّ، والحال هذه، أن يقال: إنه تعالى هو المالك دوننا؟

فإن قال: أردت بذلك أنه المالك للأعيان.

قيل له: إنما نعني بما ذكرناه ملك التصرف في الأعيان(١). وقد يجوز أن تكون العين مقدورةً أو مملوكة لواحدٍ، والتصرفُ فيها مما يملكه الغير، ويحسُن منه، فكيف يكون ما أوردته مؤثّرًا فيما قلناه؟

وبعد، فلو لم يحسُن ذلك إلا بالسمع، ما الذي كان يمنع من التكليف دونه بأن يكلف الأفعال العبد؟ وما يحصل العبد ملجأً إليه من التصرف يقع منه للإلجاء. وما عدا ذلك يكفّ عنه لما ذكروه. وقد صحَّ أن التكليف يتمّ دون الذي قالوه، لو سلّمناه أنه لا يُعلَم إلا سمعًا.

وبعد، فلا فرق بين مَن قال، في هذه المُباحات، إنها لا تُعلَم إلا بالسمع، وحالُها في العقل ما قلناه، وبين مَن قال، في سائر التعليقات، وإن تقرر في العقل معرفة أحكامها، وإنها لا تُعلَم إلَّا بالسمع؛ وذلك يُوجِب أن التكليف العقلي لا ينفكّ من السمع في كل وجه.

وقد بيَّنّا فساد ذلك.

[في بيان دور اللغة بالنسبة للبعثة]

فإن قال: هلَّا قلتم: إنه لا بدَّ من بعثة الرسول في أحوال التكليف أجمع، من جهة أنهم لا يعرفون من اللغات التي لا تُعلَم إلا بالسمع، لتعذّر المواضعة عليها أو على أصولها، فلا بدَّ، في تعرّفها، من بعثة الرُسُل خصوصًا على ما قاله «أبو عليّ»، رضي الله عنه، من أن هذه اللغات أصلها التوقيف؟

قيل له: إنه يستدلّ بحصولها على أنه لا بدَّ من توقيف متقدّم، لا أنه يقول بوجوب السمع لأجلها؛ بل عنده أن الرُسُل تجِب فيهم البعثة لغير ذلك.

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٥ من هذا الجزء.

وإن صحَّ أن يعرفوا ذلك أيضًا فعلى قوله يستدلّ باللغات على تقدّم البعثة، ولا يستدلّ بها على وجوب البعثة، ولا يستدل بالبعثة ووقوعها على اللغات، وكلامه محتمل، لأنه ربما اعتمد، في إضافة ذلك إلى التوقيف، على قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١]؛ فيثبتُ ذلك من جهة السمع، لا أنه يُوجِبه عقلًا. وربما مرَّ في كلامه ما يدلّ على تعذّره من جهة العادة، على ما يذهب إليه بعض شيوخنا من البغداديين. والأول أولى بمذهبه؛ لأن عنده أن ذلك قد يصحّ حصوله من جهة الاضطرار إلى المقاصد.

[مقالة أبي هاشم في اللغة]

فأمّا «أبو هاشم» رحمه الله، فإنه يُبطِل حاجة اللغات إلى التوقيف؛ بل يقول إن القول بأن أصولها مأخوذة من التوقيف يستحيل؛ لأن التوقيف في تعليم الأسماء والصفات لا يصحّ أن يردّ على وجه يُعرف به المراد إلا والمواضعة على بعض اللغات قد تقدَّمت؛ ومتى لم تتقدَّم استحال ذلك. ويقول: إن تعليم الله تعالى آدم الأسماء لا يصحّ إلا وقد عرّف، مواضعة، على لغة الملائكة، ثم وقعت المخاطبة بها، فعرف عند ذلك، ما عرّفه الله تعالى.

ويقول: ولا يمتنع أن يعرف العقلاء حاجتهم إلى تعريف الغير المراداتِ، وقد علموا، باضطرارِ الآلة التي يصحّ النطق بها، وميّزوها من غيرها، وعلموا، بالتجربة والاتفاق، اتساع حالها، فِيمَ يمكن فيها من النطق بالحروف المنظومة والأصوات المقطعة ويعلمون كيفية المواضعات. فعند ذلك، على الأوقات، تقع منهم المواضعة بالإشارات لأنها إذا تكررت عندها المقاصد، فيصحّ أن يقع التواطؤ عنده. وإذا تُؤُمِّل ذلك عُرِف إمكانه، على حسب ما تجد الطفل ينشأ عليه، فيتعلَّم لغة والديه، إذا تكررت منهما الإشارات. ومعرفة العاقل بهذه الأمور أبلغ. فبأن يمكنه معرفة المواضعة أولى على هذه الطريقة. فكيف يصحّ، فيما يمكن فيه هذا الوجه أن يُقطع على أن طريقة السمع؟

وبعد، فلو لم يكن ذلك منه كان لا يمتنع أن يضطر تعالى البعض إلى مرار البعض، ويضطرهم إلى الكلمات التي يتواطؤون عليها، فتتم منهم، على

هذا الوجه، المواضعة على اللغات، ثم يخاطب القديم تعالى بما شاء من هذه اللغات. فكيف يصحّ، مع إنكار ذلك، أن يدَّعي أنه لا يثبت إلا بالتوقيف؟

وبعد، فلو لم يمكن ذلك أصلًا ما الذي كان يمنع من خلو التكليف العقلي منه، بألّا تكون لهم هذه الآلة أصلًا، وتتكامل عقولهم ومعرفتهم، أو بألّا يتواضعوا إلّا على إشارة أو ما يجري مجراها، أوْ أن يخلق الانفراد في هذه الأماكن ويكلِّفهم وإنما منعنا منه تعالى أن يعرف اللغات وغيرها، على طريقة الاستدلال ولا مواضعة، لأنه لا دليل يمكن التعريف به إلا ذلك. والاضطرار إلى قصده، مع تكليف المعرفة بذاته لا يصحّ. وهذه الطريقة لا تمنع من صحة المواضعة فينا، لأن أحدنا يصحّ أن يضطر إلى قصد صاحبه عند الحركات والإشارات، فيصير ذلك سببًا للمواضعة، ثم بعد تقدُّم أصولها، تمكن المواضعة على الفروع، وعلى ما يلطف منها، مما لا يمكن تثبيته بالإشارات. وهذا مُتَعالم عند العقلاء. ثم إذا اختبرت الأحوال فيما يريدون المواضعة عليه من كتابة وتصحيف وترجمة إلى غير ذلك من الأمور؛ وإذا جاز أن تُعرف [المطاعم والملابس] على اختلافها وسائر طرق المنافع بالعادات والتجارب على الأوقات [والأحوال] فما الذي يمنع من مثله فيما ذكرناه من المواضعات؟ ولم ينقض القول على مَن زعم، في اللغات، أن استعمالها لا يجوز أن يكون عن توقيف، كما أن وضعها لا يكون إلا بتوقيف؛ لأن ما قدَّمناه قد أعفى عنه في الجملة ولأن الكلام في هذه المسألة طرف من الكلام في الحظر والإباحة.

وقد بيَّنّا فساد قول مَن خالفنا في هذا الباب. فما الذي يمنع من أن يحسن إجراء الأسماء على المُسَمَّيات عند الحاجة، واستعمال الأوصاف إلى غير ذلك؟ لأن ما فيه نفع، ولا مَضَرَّة فيه ألبَتَّة، يحسُن من أحدنا فعله على حسب ما ذكرناه في التصرف بالحركات، والأكل، والشرب، والتنفس في الهواء! فالتعلّق بذلك بعيد.

وأما مَن قال: إنه لا بدَّ من حجة، في كل زمان، من رسول، أو إمام ليكمل ما يُعلَم في العالم من النقصان، ويكون معصومًا لا تجوز عليه الأمور

الجائزة من غيره. من سهو، وخطأ، وغفلة ليتكامل التكليف فيزول ما يخشى من الخَلَل فيه ـ فسنتكلم عليه عند الكلام في الإمامة، لأن الكلام عليه هناك أخصّ.

وأما قول بعضهم إنه لا بدَّ من حِجج في الزمان تُعلَم من جهتهم الأخبار عن الأمور الماضية من المعجزات وغيرها، على اختلاف مذاهبهم في ذلك، فسنتكلم عليه عند الكلام في الأخبار؛ لأنه به أخصّ، وإن كان الذي يريدون، بهذا القول، أنهم ممَّن يصدقون في الأخبار، ولا يجوز الخطأ عليهم؛ فيعلم من جهتهم ما يخبرون به على بعض الوجوه، فليس لذلك تعلّق ببعثة الرُسُل.

[في بيان أن شكر النّعَم ليس سببًا لوجوب البعثة]

فأما مَن يقول بوجوب بعثة الرُسُل لوجوب القيام بشكر المُنعِم، الذي هو الله تعالى، وإنه إذا أمكَن أن يكون واقعًا بوجوه من الأفعال، ولا يعلم مراد المُنعِم، فالواجب ألَّا ينفك المكلّف من رسول يعرِّفنا كيفية الشكر، فبعيد؛ لأنّنا قد بيَّنَّا أن المكلّف يعرف، بعقله، وجوب شكر المُنعِم؛ وبأدلة العقل، إذا نظر وفكَّر، يعرف وجوب شُكْر نِعَم الله تعالى؛ وأن الذي يلزمه أن يفعله في ذلك الشكرُ بالقلب؛ وإنما يلزم باللسان في حال دون حال؛ وأنه يلزم القيامُ بما ألزم، واجتنابُ ما قبح في العقل. وكل ذلك يمكنه أن يعرفه بعقله، ولا يلزمه سواه. فمن أين أن البعثة واجبة؟

فإن قال: تَجِب لتُعرَف العبادات اللازمة على طريقة الشكر في العقول.

قيل له: قد بيَّنَّا أنها إنما تلزم إذا كانت مصلحة. ولذلك تختلف أحوال المكلَّفين فيها. وقد يجوز ألَّا تكون مصلحة، ويكون المكلّف قائمًا بالواجب من شكر النِّعمة.

فإن قال: أليست العبادات تَجِب، كما يجب الشكر؟

قيل له: لسنا نقول ذلك؛ بل نقول إن الشكر يجب لأجل النِّعمة، والعبادة إنما يحسُن منه تعالى إيجابها تعريفًا للمنزلة العالية في الثواب. فإن كان

في الشكر مشقَّة فهو كالعبادة في هذا الوجه؛ وإن كان لا مشقَّة فيه فهو مخالف لها. فأما العبادة فلا بدَّ فيها من مشقَّة؛ لأنها تقع على طريقة الخضوع والتذلّل للمعبود، ولا يكاد يعرى ذلك من كلفة ومشقَّة. فإنما يلزم المكلّف من الأمرين ما يعرفه بعقله. فمن أين أن البعثة واجبة؟

وقد بيَّنَّا في بعض المسائل أن شكر النعمة لا يجب أن يكون بحسب إرادة المُنعِم، لأنه كان يجب في الشاهد، أن يكون هذا حاله، وكان يجب إذا أراد المُنعِم إسقاط الشكر أن يسقط؛ وإذا أراد أن يفعل القليل، والنعمة كثيرة، أو الكثير، والنعمة قليلة، ألا يجب إلا كذلك؛ وإذا أراد أن يفعل الشكر بالمشقَّة العظيمة أن يجب كل ذلك. وفساد ذلك ظاهر؛ فلا يصحّ التعلّق بهذا الوجه في بعثة الأنبياء، عليهم السلام.

فصل في بيان شبه البراهمة وذِكْر أجوبتها

[في الدلالة على أن العقل والبعثة لا يتناقضان]

قالوا: قد ثبت أن العلوم لا تتناقض، ولا تختلف؛ لأن ذلك يُوجِب فيها قلب جنسها، وإلحاق بعضها بالجهل. وكما أن العلوم لا تتناقض، فكذلك الأدلة؛ لأنها طرق العلوم. فلو تناقضت، واختلفت، لأوجب ذلك تناقضَ العلوم، ولأوجب ألَّا يوثق بها وبالعلوم. ولو لم يوثق بها لم تسكن النفس إلى معلوم ولا علم، ولوجب، من ذلك، صحةُ مذهب السوفسطائية. ولا فرق بين العلوم الضرورية والمكتسبة، أو أحدهما مع الآخر، في استحالة الاختلاف والتناقض فيها. ولولا صحة هذه الجملة لم تثبت في الأدلة شبهة، ولا توجَّهت عليها مطاعن؛ لأنه كان لا يمتنع صحة كِلا الأمرين. وإنما يستقيم ذلك على هذ الأصل. فإذا صحَّت هذه الجملة، وعلمنا أن بعثة الرُسُل تقتضي تعرّف أمورٍ من قبلهم مخالفةٍ لِما في العقول، لأنكم قد دللتم على أنه تعالى لا يجوز أن يبعثهم بنفس ما في العقول، على طريق التأكيد، أو التنبيه والتحذير، فيجب أيضًا فساد القول ببعثتهم؛ لأن بعثتهم تتضمن مخالفة العقول. والبعثة هي طريقة المعرفة، والعقل هو العلوم، فكيف يصحّ أن يخالف أحدهما الآخر ولو لم يكن من الاختلاف إلا أن العقل قد اقتضى

ألَّا يجب تصديقهم، وبعثتهم، عندكم، تقتضي وجوب تصديقهم. واقتضى العقل قبح اعتقاد ذلك، والسمعُ اقتضى وجوبه. فكان الرسول المبعوث، في أول أمره، أوجب علينا خلاف ما في العقول، فكيف يصحّ القول بأن الحكيم يبعث الرُّسُل وحالهم هذه؟

واعلم أن الأصل الذي ذكروه صحيح، وإنما الخطأ العظيم منهم، فيما ينوّه على هذا الأصل، ظنُّهم أن بعثة الرُّسُل تخالف ما في العقول، أو أن الشرائع التي معهم مخالفةٌ لِما في العقول؛ لأن هذا القول منهم قد دلَّ على أنهم لا يميِّزون بين ما يخالف ويتناقض وبين ما يأتلف ويتفق؛ بل دلَّ ما أوردوه على جهلهم بالأمور المشاهدة والمعلومة من جهة التجربة؛ لأن كل الأمور المختلفة بالعادات يتأتَّى هذا القول فيها. فلو أن قائلًا قال: إن علمكم بالنهار الذي أنتم فيه، ينقض العلم بورود الليل [وعلمَكم] بالشتاء ينقض العلم بورود الصيف، وعلمكم بصغر الأمر ينقض علمكم بأنه سيكبر، وعلمكم بالشباب ينقض العلم بالهرم ـ لكان مُوردًا على العقل ما ينقضه العقل. وإذا كان العقل سليمًا وجب، بسلامته، سلامةُ هذه العلوم. وإنما كل ذلك لأن علمنا بأن لا ليل، في حال النهار، هو علم بوقت مخصوص، وإذا أتى الوقت الثاني، وَجَب العلم بأنه ليلٌ ولا نهارَ. وذلك في الوقتين لا يتناقض، ولا في المكانين؛ وإنما يتناقض في وقت واحد؛ لأنه لا يستحيل كون المحل أسود بعد بياض، ولا كون أحد المحلين أسود، مع كون الآخر أبيض.

فإذا صحَّت هذه الجملة، وكان العاقل يعلم، قبل البعثة، أنه ليس برسول، فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد، والعين واحدة، والمضاف إليه واحد. فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض فيه. ولذلك لا يصحّ أن يكون مبعوثًا، في وقت مخصوص، إلى عين مخصوصة وغير مبعوث إليه؛ ويجوز أن يكون مبعوثًا في وقت دون وقت، وأن يكون مبعوثًا إلى واحد دون آخر.

فإن قال: إنه قد تقرر في العقل العلم بأنه لا يبعث أبدًا، أو لا يجوز أن يبعث. فلذلك ادّعينا عند بعثته التناقض.

قيل له: قد دللنا على جواز ذلك، وبيَّنّا أن الجائز قد يجوز أن يثبت عند قيام الدلالة، فلا يصحّ ما ادّعيته.

وبعد، فإنك إنما تقتضي التناقض علينا، مع تسليم قولنا. بورود السمع، فكأنك تقول: لو ثبت ما قلتم لأوجب التناقض، فكيف يصحّ أن تبني ذلك على دفع ما نقوله، وذلك يُبطِل أصل سؤالك؟

وبعد، فإن الاعتقاد على هذا الحدّ، من قبل يقبح، ويكون جهلًا؛ لأن اعتقاد بعثة مَنْ لم يُبعَث جهل. وإذا بُعِث لم يمتنع أن يكون علمًا؛ لأن من حق العلم أن يتعلق بالشيء على ما هو به، ويصير ذلك، في الحالين، بمنزلة الاعتقادات المختلفة بالمعتقدات التي تختلف، على الأوقات، على ما قدَّمنا القول فيه.

[في بيان أن العقل يقبل البعثة إذا وُجِدَت الدلالة]

واعلم أن العقل، كما يقتضي قبح اعتقاد مَن لم يبعث فإنه يقتضي وجوب اعتقاد نبوّة مَن قد بعث. لكن أحدهما حاصل في العقل على التفصيل، أو على حدّ الاضطرار، والآخر حاصل فيه على حدّ الجملة. فإذا حصلت البعثة، ودلَّت عليها الدلالة، وعلمناه مبعوثًا متحمِّلًا للرسالة، فإنما نعلم تفصيل ما ثبت في العقل إجماله. فهو كان يعلم، في بعض الآلام، أنه ظلم. وقد تقرر في العقل قبح الظلم، فيعلم أنه قبيح، ويكون هذا العلم موافقًا لما تقرر في العقل لكن العقل لا يستوفي جميع العلوم؛ لأنها لا تنحصر؛ وإنما يتقرر فيها العلم بالجمل والأصول، ثم يستبدّ العلم بتفصيل ذلك، وبالفروع من جهة الأدلة؛ ولا يكون أحدهما مخالفًا للآخر، لأن ذلك لو وجب لوجب ألَّا يكون العقل، فيما نعلم فيه تفصيله، إلا متناقضًا؛ وفي ذلك قلب نفس العقل. وإنما يروم القوم أن يقدحوا في غير العقل طلبًا لسلامة العقل. فإذا أدّاهم قولهم إلى القدح فيه فقد بلغ فساد ما قالوه النهاية.

وبعد، فإن بعثة الرُسُل على طريق المصلحة هو بمنزلة إنزال المرض بالمكلّف على هذا الوجه. فإذا وجب عند إنزاله اعتقادُه، واعتقادُ كونه علاجًا،

ولم يُوجِب ذلك نقض ما في العقول، بل وافق ذلك ـ لأنه قد تقرر في العقول أن ذلك كان صلاحًا للمكلّف ـ فلا بدَّ من أن يفعله القديم تعالى. فكذلك القول [في البعثة].

قال شيخنا «أبو علي» رحمه الله، لهم: ألستم تقولون فيمن يدَّعي النبوّة أنه يجب تكذيبه بالضدّ مما نقول في وجوب تصديقه؟ فلا بدَّ من «نعم».

قال: أفكان تكذيبه واجبًا قبل ادّعاء الرسالة أو كان يقبح؟ فلا بدَّ من القول بقبحه.

قال: فيجب على قولكم تناقض العقل؛ إذ قد وجب، من تكذيبه، ما لم يكن واجبًا في العقل من قبل. فإن كان ذلك غير مخالف للعقل، وغير ناقض له، فكذلك القول في وجوب تصديقه عندنا.

وبيّن أن التصديق إنما يصحّ، وقد وقع الخبر، كما أن التكذيب إنما يصحّ بعد وقوعه؛ لأن ما لم يوجد من الخبر، كما لا يكون كذبًا، لا يكون صدقًا.

فإن قالوا: إن التكذيب، ولما وقع الخبر، لا يصحّ، قلنا بمثله في التصديق. ومتى قالوا: قد عرفنا بالعقل، في الجملة، تكذيب مَنْ هذا حاله، لو ادّعى الرسالة، فلا يكون وجوب التكذيب، له على التفصيل، ناقضًا لِما في العقول؛ قلنا بمثله في التصديق.

وبعد، فإن اختلاف أحكام الأفعال من جهة العقل فيما يتصل بمصالح الدين كلها، يُبطِل هذه المسألة، لأن حال الإنسان تختلف في أكله، وشربه، وصحته، ومرضه، ومعالجته. فالأدوية بحسب العِلَل والأحوال والأوقات. وتصرّفه بحسب ما يظنه، ويعلمه من أسباب الحاجة وأسباب المنفعة والمَضَرَّة؛ لأن أحدنا يقعد للمؤاكلة والمحادثة، فيحسُن قعوده. فإذا خاف من بعدُ، سقوط حائط أو هجوم عدوّ، أو نزول بليَّة قَبُحَ منه القعود، ولزمه القيام. وإذا قويت عليه الحرارة حَسُن منه تناول المبرّدات؛ وإذا زالت لم يحسُن منه ذلك. وكذلك القول فيما يتعاطاه أحدنا من العلاجات والفلاحات وتدبير الأولاد والخدم.

واعلم أنه لا معتبر فيما يُختلف فيه وما لا يُختلف من الاعتقادات والعلوم، بطرق العلوم؛ وإنما المعتبر بنفس العلم، لا بل بالمعلوم، لأن هذه الطرق هي وصلة العلوم. والعلوم فإنما يعتبر فيها حال المعلوم فتختلف لأجل ذلك.

[في الدلالة على جواز نسخ الشريعة]

فإذا صحَّت هذه الجملة لم يكن لأحد أن يفصل بين ما أوردناه من علوم الديانات، لأن الحال في الجميع واحدة. ولهذه الجملة قلنا لمن أنكر جواز نسخ الشريعة[1]: إن مثل الذي أنكرته، إذا كان مجوَّزًا في السمع مع العقل، فيجب تجويز مثله في السمعيْن، لأن الفرق بينهما إنما يمكن من حيث تختلف طرق معرفتهما، وذلك لا يؤثِّر.

واعلم أن شُبهة مَن يأبى نسخ الشريعة كشُبهة البراهمة. وإنما أتوا من جهة الجهل بأحوال المعلومات، واختلاف وجه المصالح فيها، لأنه كما يجوز أن نخالف مصالح السمع كما تقرر في العقول الضربَ المخصوص من المخالفة التي لا تناقض فيها على ما قدَّمناه، فقد يخالف السمعُ السمعَ، لأن أهل العقول كما قد يكون المعلوم من حالهم أن ما كُلِّفوه لا يصلحون فيه إلا بأن يتمسكوا بضرب من الشرائع، فقد يجوز أن يُعلم مِن حالهم أن ضروب الشرائع، التي عند التمسك بها يصلحون فيما كلفوه عقلًا، تختلف. فكما يجوز تأخير البعثة عن كمال العقل، فقد يجوز تأخير تعريف مصلحة بعض الشرائع، عن مصلحة ما قبله. وإنما زادت شُبهة مَن يأبى نسخ الشريعة من جهة تعلّق تلك المصالح بالأدلة التي تعمّ وتخصّ، ويختلف حُكمها، بورود ما يَرِد من النسخ عليها، واحتجنا في مكالمتهم إلى حلّ هذه الزيادة من شبههم، وإلا فالطريقة لا تختلف. ومتى عرف الإنسان كيفية المصالح، وكيفية اختلافها في الأوقات والأعيان، تبيّن فساد مذهب الفريقين، وبُعدهم عن معرفة طريقة التكليف.

---

(١) نسخ الشريعة: هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر. (كشاف اصطلاحات الفنون ٤/ ١٩٠).

واعلم أن وُرود الشرائع والمصالح على المكلف أشد مطابقةً لما في عقله ومناسبةً لما يرد على المكلّف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعادات والتجارب. يبيِّن ذلك أنَّ ما يرد بالسمع يكون علمًا مقطوعًا، لأنه لا يجوز خلافه، كما لا يجوز خلاف ما في العقول، ولأن ما يرد بالسمع تكليف، كما أن ما يرد بالعقل تكليف من قبل القديم وكشف العقل عنهما، وعن وجوبهما، وطريقة وجوبهما، لا يختلف. ولذلك قلنا: إن أصل التكليف يقتضيه العقل، كما أن السمع يقتضيه العقل. واقتضاؤه لهما لا يختلف. فإذا جاز وُرود ما يخالف أحوال العاقل بالتجارب والأخبار، وعلى طريقة الأمارات، وغَلَبَة الظنون، فبأن يجوز ذلك، فيما هو أشد مطابقةً أولى. وإنما وقع الخلاف في هذا الباب، دون ما يعلم بالتجارب، لأنه أبعد من الإلف، ولأنه معلق بالاستدلال، وإلا فالأمر فيه في القوة والمزيّة على ما ذكرناه.

واعلم أن أهل العقول، كما يطلبون تكميل المعرفة بالعادات من جهة الأخبار والاختبار والتجارب، طلبًا منهم إكمال مصالح الدنيا، فقد يتفكرون في مصالح الدين في مثله. لكن أحد الأمرين قد مُكِّنوا من طلبه بأمور ناجحة راجعة إليهم وإلى أمثالهم، والآخر لم يمكنوا منه إلا بالخروج عن عادة. فصَار أحد الأمرين مطلوبًا بالأمر المعتاد، والآخرُ مطلوبًا بالخارج عن العادة. فلذلك ما دخلت الشُّبهة في هذا الباب. وإذا فكر العاقل، وعلم أن ما يتعلق بالعادة طريقه الظنون، وما يتعلق بنقض العادة طريقه العلم واليقين، فبأن يتمسك بذلك ويُزيل عن نفسه الشبهة فيه أولى، سيما ومصالح الدنيا موضوعة لأن تكون اعتبارًا في مصالح الدين، لولا ذلك لما حَسُن من القديم تعالى أن يؤتيها على الحدّ الذي رتّبها عليه. فالقديم تعالى لمّا علم أن إتعاب النفس في طلب القوت بالزراعة والسقي، والمصائب وتحمّل المشاقّ في المعالجات بطلب الصحة وزوال السقم، إلى غير ذلك، أقربُ إلى أن يتكلف العبد الطاعة طلبًا للمنزلة، مع ما فيها من المشقَّة، ويُجانب المعاصي مع ما له فيها من الشهوة وبلوغ الأماني، رتّبها هذا الترتيب بكونها مصلحة في الدِّين، وإلا كان يكون هذا الضرب من الترتيب والتدريج قبيحًا في الحكمة، بل كان تعالى لا بدَّ من أن يفعل الغرض عن الحاجة من غير تكليف التعب. وكل ذلك

يبين أن مَن أجرى هذه العادات، لما تقتضيه من الحكمة، فلم يدع أمرًا يكون المكلف عنده أقرب إلى نَيْل ما عرَّضه له من المنزلة، فيما يتصل بمصالح الدنيا، وفي سائر ما أظهره من الأحوال، فالواجب إذا علم أن من مصالح المكلّف أن يتكلَّف من جهته أمورًا شاقَّة، فيكون عند تكلّفها والعدولِ عن كثير من لذّاته وشهواته، أقربَ إلى نيل هذه المنزلة. فلا بدَّ من أن يلزمه ذلك، ويعرِّفه الحالَ فيه؛ ليكون مُزيحًا لعلَّته، وفاعلًا في تكليفه، ما ليس في المقدور أصلح منه.

شُبهة أخرى لهم

[في الدلالة على أن الشريعة لا تأتي بخلاف ما يقتضيه العقل]

قالوا: لو صحَّت النبوَّات لوجب أن يجوز أن يُوجِبوا ما ليس في العقل وجوبُه؛ بل ما يقتضي العقل قبحَه كنحو الصلاة والصيام إلى ما شاكل ذلك، وأن يحرموا ما تقرَّر في العقل حسنه، كالمنافع واللذَّات، وأن يبيحوا ما يحظره العقل، كذبح البهائم إلى ما شاكله، وذلك مُخالِف لِما في العقول. وإنما يجوز من الحكيم أن يبعث رسوله بما لا يخالف ما يجري مجرى الشاهد؛ لأن الرسول، وما يُعلَم من قِبَله، مع العقل المرتّب الذي لا يُزايله، بمنزلة الغائب مع الشاهد. وإنما جوَّز الإرسال إلى العاقل ليعرف ويمتثل لأجل عقله المرتّب القائم؛ فكيف يجوز أن يردّ بخلاف ما يتضمنه ويقتضيه؟ فهذا سبيل فساد القول بالبعثة.

واعلم أنّا قد بيَّنّا، فيما تقدَّم ما يحلّ هذه الشبهة، لأن العقل لا يُعرَف به هذه الأحكام التي سألوا عنها إلا مشروطة ليعرف به قبح المشقة، إذا لم يتضمن دفعَ مشقَّة أعظم منها، ويقتضي وجُوبَ ذلك إذا كان مقتضيًا لدفع ما هو أعظم منه [مع ما] فيه من المنافع. وكذلك فإنما يقتضي، في المنافع، أن تكون [حسنة] متى لم تعقِب مضرَّةً. [فأما إذا أعقبتها] فالعقل يقتضي قُبحَها. فلسنا نسلّم للقوم ما ظنّوه؛ لأن العقل لا يقتضي أن تكليفَ مثل الصلاة، والصيام، يقبح؛ وإنما يقتضي قبحَه على وجه، ووجوبَه على وجه. وكذلك القول في تناول اللذَّات.

وقد بيَّنَّا أن ما يتعقب المَضَرَّة من المنفعة، أو المنفعة من المضرَّة قد يكون مغيَّبًا غير مشاهد، ولا معلوم في الحال، فيجب أن يكون مجوَّزًا في العقل، وإن تأخرت هذه العواقب. وإذا صحَّ ذلك، وورد السمع بأن في هذه الأفعال الشاقَّة دفعَ مضارّ عظيمة واجتلاب منافع، فالقول بوجوبه هو الذي يقتضيه العقل، ولا يجوز غيره. وإنما علمنا بالسمع حال عاقبته على وجه، لو علمناه بالعقل لكان وجوبه يقينًا. وقد علمنا أن طرق المعرفة، وإن اختلفت، فحكم المعلوم لا يتغير. فإذا وجب ذلك، لو علم عقلًا، فكذلك متى عرف ما ذكرناه سمعًا. وكذلك القول في المنافع. أما لو عُلِم، بالعقل، أنها تعقب مضرَّة عظيمة لقبحت. فإذا عُلِم بالسمع فكمثل. فإذا لم نقل بوجوب ما ليس في العقل وجوبه؛ بل أوجبنا ما اقتضى العقل ذلك فيه لكُنَّا عرفنا وجه وجوبه، لا بالعقل المتجرِّد؛ لأنّا قد علمنا أن وجه وجوب الواجب لا يُعلَم بمجرد العقول، وإنما يُعلَم بإخبار وخبر، أو تجربة، أو عادة، إلى غير ذلك مما يُعرف به التفصيل. فإذا جاز أن يُعرَف وجهُ وجوب ردّ الوديعة من جهة، وكذلك الكثير من الإنصاف وردِّ الحقوق؛ ويُعلَم ما يجب من المعالجة عند المرض بالخبر، والرجوع إلى أهل العصر، وتُعلَم كيفية النجارة بالتجربة والعادة، وما يجب تناوله عند الجوع والعطش بالعادة ـ فما الذي يمنع من أن يُعلَم ما في الفعل النافع من المضرَّة في العاقبة بخبر علّام الغيوب، وما في المضرَّة من دفع المضارّ واجتلاب المنافع من قِبَله؟ وهذا مما لا شُبهة فيه.

وبعد، فإنّا لا نسلّم أن السمع أوجب ما اقتضى العقل نفي وجوبه. وإنما أوجب مثلَ ذلك في جنسه وصورته. ولا يمتنع، في الفعلين المثلين، أن يختلف حُكمهما، فيجب أحدهما دون الآخر، أو يقبح أحدهما دون الآخر على ما بيَّنَّاه في الأفعال العقلية؛ لأنه إذا لم يمتنع ذلك في عينين، وشخصين. ومكانين؛ فما الذي يمنع من ذلك في وقتين؟ وهذا بيّن، ولله الحمد.

شُبهة أخرى

[في جواز وُرُود السمع ليكشِفَ ما تقرَّر في العقل]

قالوا: إن صحَّ أن يجبَ بالسمع ما لا يُوجب العقل، ويقبُح ما يحسُن فيه ليجوزنّ أن يحسن بالسمع الكذبُ، وإن قبح في العقل، وكفرُ النعمة والظلمُ.

وإن جاز أن يقبح بالسمع المنافعُ واللذّات ليجوزنّ أن يقبح بالسمع شكرُ النعمة واجتلابُ المنفعة الخالصة والإحسانُ، إلى غير ذلك. فلما امتنع ما قلناه، من حيث يُوجِب خلاف ما في العقول، فكذلك القول في سائر الشرائع.

واعلم أن الذي قدّمناه إذا تؤمل يُسقِط هذا السؤالَ؛ لأنّا جوّزنا ورود السمع ليكشف في التفصيل، عمّا تقرر جملته في العقل، على ما بيّنّاه؛ وبيّنّا صحة ذلك بأن النفع، من حيث كان نفعًا لا يحسن، وإنما يحسن لتعرّيه من مضرّة، وما يجري مجراها. فإذا أدّى إلى مضرّة قبُح. وكذلك القول في الأمور الشاقّة إنها إنما تقبح إذا تجرّدت فأما إذا أدّت إلى زوال مضارّ، واجتلاب منافع، فإنها تجب. فجوّزنا ورود السمع بوجوب ما له صفة في العقول قد يقترن بها الوجوبُ على وجه، والقبحُ على وجه؛ وبيّنّا أن السمع يكشف على الوجه الذي يجب عليه. وإذا ثبت ذلك، وتقرّر في العقول أن الظلم، مع كونه ظلمًا، لا يجوز أن يقترن به الحسن والوجوب؛ فكيف يردّ السمع بحُسنه ووجوبه والحال هذه؟

وكذلك القول في الكذب وكُفْر النعمة وما شاكله. فأما شكر النعمة فإنه قد يقبح على بعض الوجوه، وهو أن يكون المُنعِم مفسدًا لها بالإساءات العظيمة. فأما مع سلامة النعمة، فلا يجوز أن تقبح؛ كما لا يجوز في الظلم، مع كونه ظلمًا، أن يحسن. وكيف يحسن ورود السمع بخلاف ذلك؟ وهذا هو الذي يجوز أن يقال فيه: إن السمع، لو ورد بخلاف العقل، لكان نقضًا؛ لأن النقض في هذا الوجه يقع على طريقتين:

إحداهما تتناول الجملة والصفة دون الأعيان والأخرى تتناول الأعيان.

والذي يتناول الجملة في هذا الباب أن يُعلَم بالعقل، في جملة المضرّة، أنها إذا كانت ظلمًا، فلا بدَّ من كونها قبيحة. فلو ورد السمع بحُسنها أو حُسْن بعضها وهذه حالها، لكان نقضًا. فأما ما يتناقض من جهة التغيّر فأن يُعلَم في العقل المعين أنه يحسن، من حيث كان نفعًا محضًا، أو ما شاكله. فلو ورد السمع بقبحه لكان نقضًا. وكِلا الوجهين مُنْتَفٍ عن الأدلة؛ لأنها صادرة من

جهة الحكيم الذي لا يجوز أن يؤتيها إلا على الصحة؛ ولأنها في نفسها لا يصحّ ذلك فيها لأمر يرجع إلى مدلولها، وإلى المعلومات.

فإذا ثبت ذلك فالواجب أن يجوز وُرُود السمع على الوجه الآخر، وهو أن يُعلَم، في العقل، فيما له صفة مخصوصة، أنه قد يحسن، ويقبح، أو يجب. ويقبح، مع ذلك، تجويز تلك الصفة إذا تجرّد، في أحد الوجهين، واقترن به بعض الأمور في الوجه الآخر، أو إذا وقع على وجهين لأمرين يقترنان به، فيجوز أن يرد السمع كاشفًا عمّا يقارنه، مما يقتضي قبحه أو حسنه أو وجوبه. وقد يجوز أن يرد السمع، في الشيء بعينه، أنه على وجه دون وجه؛ وإن كان الأقرب في السمعيَّات أنها واردة على الحدّ الأول. وإنما يذكر الثاني على طريقة التَّبَع، وليبيِّن زوال المناقضة، من كل وجه يتأتّى ذلك منه، بين السمع والعقل.

وبعد، فإن الذي أورده إنْ أوجب قبح السمع، فيجب أن يكون مقتضيًا لقُبح نفس العقل ولقبح التجارب، والعادات، لأن أحكام هذه الأفعال، في القبح والحسن والوجوب، قد تختلف لهذه الأمور، على ما قدَّمنا من قبل. فإن كان اختلاف ذلك لا يُوجِب فسادًا ولا يُوجِب نقضًا، ولأن الحال فيه كالحال في القول بحُسْن الكذب والظلم، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

شُبهة أخرى

[في الدلالة على أن العبادات لا تُنافي العقل]

قالوا: لا دليل يُوجِب أن الظلم لا يختلف قُبحه في العقل، وكذلك الكذب وكُفْر النعمة، وإن ورد السمع بخلافه لا يجوز إلا وهو قائم، في كثير مما ذكرتم، أن السمع ورد به؛ لأن العقل، كما اقتضى قبح الظلم، فقد اقتضى قبح رمي الحجارات من مكان إلى مكان، والعدْوِ بين [موضعين و] حجرين، والطوافِ حول بناء مخصوص، والتعرّي من الثوب، مع التمكّن من لباسه، وحبس النفس عن اللذّات مع التمكّن منها، وتحمّل المشقَّة بالركوع والسجود إلى غير ذلك مما تدّعون أن محمّدًا، ﷺ، قد

شرعه[١]. وإذا لم ينفكّ الشرع مما يقبح وُرُوده عُلِم قبحُ وُرُود البعثة أصلًا؛ لأن الطريقة في الكل واحدة.

ومتى قلتم: إن الظلم يقبح لأنه ظلم؛ لزمكم مثله في العدْوِ، لأن العقل يستخفّ فعله، ويقتضي فيه الذّمّ، كما يقتضيه في الظلم.

فإن قلتم: قد يتكلّفه العاقل لمنفعة.

قيل لكم: فقد يتكلّف كثير من العقلاء الظلم لقرى الضيف، ولم يمنع ذلك من قبحه. فكذلك القول فيما ألزمناكم.

وبعد، فإنكم تضربون المثل، في باب قبح الأفعال، بالتشويه بالنفس، وتزعمون أنّه من أظهر القبائح، والذي سألناكم عنه يجري هذا المجرى؛ لأن التعرّي والعدْوَ، ورمي الأحجار إلى ما شاكل ذلك من أعظم التشويه إذا اجتمع، فيجب، إذا افترق، أن يكون بهذا الصفة. ولو أن عاقلًا تصوّر بهذه الصورة لعدّه العقلاء في حُكْم المجانين، فكيف لا تستخفّ العقول مثل هذا الفعل؟

واعلم أنّا قد بيَّنّا أن ماله يقبح الفعلُ لا يجوز حصوله في العقل، ولا يكون قبيحًا حتى يستحسنه العقلاء، ويمدحوا فاعله بمجرد عقولهم، وبذلك يفصل بين القُبْح والحُسْن على ما قدَّمناه في أول باب العدل. وإذا ثبت ذلك، وبيَّنّا أنّه مع كون الظلم ظلمًا لا يحسُن فعله في العقول، وكذلك مع كونه كذبًا وكُفْر النّعمة، فالواجب أن يقضي بأن هذه الصفات هي وجوه قبح، كما نقوله في الأمر بالقبيح، والنهي عن الحسن، إلى غير ذلك. وليس كذلك الحال في الحركات؛ لأنه لا صفة لها، وإن اختلفت، تقتضي القبح أو الحسن، بل لا بدَّ من مقارنة وجهٍ لها تقبح لأجله، ووجه تحسن لأجله، إذا خَلَت من وجوه القبح؛ وحالها في ذلك كحال الآلام التي قد تقبح وتحسن، على ما قدَّمنا القول فيه، ومُفارقٌ كحال الظلم الذي قد انتهى إلى وجه يقبح لأجله لا محالة.

---

(١) إشارات إلى الحج والصوم والصلاة.

يبيِّن ذلك أنه لا شكل يصير عليه أحدنا في حركاته إلا وقد يقترن به من دفع الضرر واجتلاب النفع ما يحسن لأجله: من قيام، وقعود، وركوع، وسجود، ومشي، وعدْوٍ، وطوافٍ، ورمي إلى غير ذلك. فإذا كانت تحسُن لمنافع مُجتَلَبَة في العاجل ولدفع مضار، فيجب ألَّا يمتنع أن تحسُن لمنافع الدين، ودفع المضارّ فيه.

يبيِّن ذلك أن أعظم ما يكون المرء به مشوّهًا لنفسه قد يحسن فعله عند خوف شديد يرجو التخلص به، ولو أن سلطانًا جائرًا طلب في رجل دمَه ومالَه، لعقله ورأيه وأحواله، لحسُن منه أن يشوّه بنفسه ليُزيل المخافة عنها. وكذلك فلو طلبه في منزله، وأراده بالمكاره لحَسُن منه، على جميع حالاته، الهرب من منزله. ولهذا الوجه يحسُن من أحدنا إذا شاهد السَّبْع، أن يعدوَ من بين يديه، طلبًا للخلاص منه، وإن عَدَا على الشوك، حتى لو نشاهده، وقد تعرَّى من ثوبه، عند نومه أو غيره لحَسُن منه العَدْوُ بتلك الصفة. وقد يحسُن منه أن ينحني، فيتصوّر بصورة الراكع، عند عطش، وجوع، ليتناول ما يُزيلهما به؛ بل ربّما زاد على ذلك لهذا الوجه. وقد يطوف بحائط داره، ليتأمل حاجته إلى مرمة وإصلاح. فإذا لم يتبيَّن ذلك، بالكَرَّة الأولى، كرَّره حالًا بعد حالٍ. وقد يُدفَن حول داره دفينًا من ماله، ثم يخفى عليه موضعه، فيحسُن منه الطواف لتأمّل ذلك الموضع وأن يكرّره. وقد يحسُن منه السعي، على طريق الهرب من العدوّ والسَّبع. وقد يحسُن ذلك منه ليلحق العدوّ فيظفر به؛ وقد يحسُن منه عند شدة العطش، وغير ذلك، وقد يحسُن منه رميُ الحجارة تخلّصًا من العدو. [ويحسُن ذلك] إذا رماه [إلى فاكهة على شجرة] إذا لم يمكنه أن يجتنيها إلا بهذا الفعل، والحاجة إليها ماسَّة.

فإذا كان لا شيء من هذه الأفعال إلا وقد يحسُن لبعض الوجوه التي ذكرناها: من دفع مَضَرَّة، واجتلاب منفعة، وصحَّ بالسمع أن فيه دفع المضارّ، واجتلاب المنافع في الدِّين؛ فما الذي يمنع من جنسه وورود التعبّد؟ بل الحال في ذلك أقوى؛ لأن كل الذي ذكرناه يحسُن لمنافع منقطعة قليلة،

ولدفع مضارّ منقطعة قليلة، فبأن يحسُن لرفع المضارّ الدائمة واجتلاب المنافع الدائمة أولى.

فإن قال: فإن كان ما ذكرتموه قد يحسن [لهذه البغية]، حتى التشويه بالنفس عند المخافة الشديدة، فلماذا ضربتم المثل، عند ذكر القبائح، بالتشويه؟

قيل له: إنما لا نعدّه تشويهًا إذا فعله العاقل، لدفع مَضَرَّة العدوّ، وتخليص النفس من الهلاك، بل ذلك من الحَزْم والرأي، لأنه لا يمتنع في العقل أن يتغيَّر حُكمه بحسب اختلاف الأحوال. يبيِّن ذلك أن عند الحاجة إلى الجماع، قد يحسُن من الإنسان أن يصير على صورة مخصوصة، فيُعَدّ حزمًا؛ ولو صيَّر نفسه كذلك، في حال أخرى لعُدَّ نقصًا وعبثًا. وقد يتعرَّى الرجل بعض التعرّي في المُغتَسَل، ويمكِّن غيرَه، ممَّن يخدمه من تعاطي أمورٍ في بدنه؛ ولو فعل ذلك في غير هذا الوقت لكان عيبًا قبيحًا. وهذه الطريقة مستمرة في جميع الأفعال. فإنما يُعَدّ ذلك تشويهًا إذا فعله المرء مع سلامة الحال، لأن عند ذلك يبيِّن أنه أقدَم على ما لا شيء في العقل أوضح قبحًا منه؛ لأنه مجموع قبائح كثيرة لا غرض فيها؛ فهو نهاية في القُبْح والعَبَث، وهذا كما يُضرَبُ المثل في باب القبح بقتل الناس وأخذ أموالهم، ولا يُوجِب ذلك أن لا يوجد [هذان الفعلان] إلا على وجه يقبحان عليه، وكما يُعَدّ التبذير والسَّرَف قُبْحًا ونَقْصًا ولا يُوجِب ذلك أن يكون قبيحًا في كل حال، أو سرفًا في كل حال؛ بلى ربّما يكون ذلك القدر من الإنفاق قصدًا، بل بُخْلًا.

[في بيان أن القُبْح والحُسْن مُعتَبَران من جهة العقل]

فهذه الأفعال لا مُعتَبَر بصورها في القُبْح والحُسْن، ولا فيما يجري عليها من الأسماء والصفات؛ بل الواجب أن يعتبر حالها في العقل، وما يحصلُ بها من الأغراض وما لا يحصل، فيحكم في كلٍّ منها بما تقدَّم العلم به باضطرار ـ على جملة أو تفصيل ـ أو باستدلال. ولا يجب أن تعتبر في هذا الباب بالعادات، لأن ذلك لو صحَّ التطرّق به إلى هذا الوجه، حتى يُقال فيما يخرج عن العادة أنه يقبح، أو فيما اعتاد الناس النِّفار عنه أنه يقبح، أو فيما تقل

الحاجة إليه أنه يقبح ـ لوجب من ذلك صحة ما تقوله «الثنوية» من قُبْح الآلام، لأنها من أعظم ما يقع النفور منها، وأن يُقال بحُسْن الملاذّ، لأنها أعظم ما يقع السكون إليها والالتماس لها. فإذا علمنا أن النهاية في اللَّذَّة قد تقبح لكونها مؤدية إلى مَضَرَّة عظيمة، والنهاية في الألم قد تحسُن لعاقبة حميدة في المنافع ودفع المَضارّ، فما الذي يمنع من صحة ما قلناه، وإن خرج عن العادات، ولو اعتبرت العادة في هذا الباب لوجب اعتبارها فيما يتعاطاه الناس من الملابس، والمآكلْ إلى ما شاكَلَ ذلك. وقد عرفنا بُطلان ذلك، وإن كان كل فريق إذا أَلِفَ من ذلك طريقه ينفر طبعه [عن الطريق] الآخر فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: أوَلستم تقولون في الرجل ذي القدر العظيم والفضل في المنزلة والعلم إنه لا يحسُن منه أن يأكل في الطريق وفي الأسواق، وأن يلبس ما يلبسه الدّون من الناس فقد جعلتم للعادة في ذلك تأثيرًا؟

قيل له: ليس الأمر، كما قدّرته. وإنما يقبح ذلك منه إذا كان في ذلك مَضَرَّة عليه، أو مفسدة فيما يعود إلى الدِّين. وعلى هذا الوجه قلنا: إنه تعالى لا بدَّ من أن يجنب الأنبياء صلوات الله عليهم ما ينفر عنهم من الأمور الدَّنِيَّة، ويصير ما حلَّ هذا المحل قبيحًا منهم، وإن كان قد يحسُن من غيرهم.

وقد قال شيخنا «أبو علي» رحمه الله: إذا كان من جهة العادة، قد يستقبح أحدنا جمع الرَّماد والقَذَر، ثم لم يمنع ذلك من حُسنه، إذا علم بالتجربة أنه، متى سمِّد به النخل والشجر، كان النفع عنده؛ وكذلك تلقيح إناث النخل بذُكُورها من دون تجربة يقبُح، حتى إذا عرف، بالتجربة، النفع الواقع به حَسُن ذلك ـ فما الذي يمنع من مثله في سائر الشرائع؛ لأن التجربة أمارات يُتَطرَّق بها إلى الظنون، فإذا كانت تؤثِّر هذا التأثير فبأن يؤثِّر طريق العلم في ذلك أجدر.

واعلم أنه لا شيء مما يتصرف فيه المرء إلا ويُقارب ما قدّمناه، لأن مَن لا يعرف نماء الزرع يقبح منه طرح البَذْر، ويعدّه العُقَلاء عابثًا، وإذا عرف ذلك كان ما يفعله النهاية في الحكمة. وكذلك القول في سائر العلاجات، وما

يتعاطاه أحدنا من العلاجات والتجارات وسائر المكاسب. والوجه في كل ذلك ما قدَّمناه، من أن الذي يؤثِّر قي كونه حسنًا [وحكمة] المعرفة بما يعقبه ويؤدّي إليه من المنافع ودفع المَضارّ، فمتى لم يُعرَف ذلك من حاله، ولا حصل ما يقوم مقام العلم، عُدَّ عبثًا وسَفَهًا. وإذا عُرِف ذلك من حاله لحق بباب الحكمة. فكذلك القول في الركوع والسجود والسَّعي والطواف والرَّمي إلى غير ذلك؛ لأن العلَّة في حُسْن الجميع واحدة على ما تقدَّم القول فيه.

فإن قال: فما قولكم في ذبح البهائم، أليس لا بدَّ من كونه قبيحًا، لأنه لا عافية للبهيمة بعد الذبح والقتل، ولا يحسُن الإضرار بها لمنفعة تعود إلى غيرها.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه إنما يحسُن لأنها تُعاد وتُعَوَّض، وأنه تعالى، بإباحة ذبحها قد يضمن لها العوض العظيم. فكما يحسُن من أحدنا تكلّف المشقَّة في الطاعات طلبًا للثواب فغير ممتنع أن تحسُن الآلام لمنافع في العاقبة وقد تقصَّينا القول في ذلك في باب الآلام.

فإن قالوا: لا ننكر، في الأفعال التي أوردناها، أن تحسُن إذا أدَّت إلى منافع ودفع مَضارّ؛ وإنما ننكر قولكم إنها تؤدّي إلى ذلك.

قيل له: قد سلَّمت ما أردناه من أنه قد يصحّ أن يحسُن، والحال هذه؛ وأن حاله تُفارِق حال الظلم والكذب اللذين لا يحسُنان، وهذا حالهما. وإنما نحتاج أن نبيِّن أنه قد يصحّ حصول هذه المنافع فيه، وقد بيَّنَّا أن ذلك إنما يُعلَم بالسمع، لأن العقل لا يدلّ عليه، فإذا ورد السمع بذلك عرفناه. وعند معرفتنا بذلك يُعلَم أنه حَسُن لأجله، فإذا اتفق، مع المنافع، دفع مضار، علمنا أنه يجب لهذه العلَّة. وقد تقصَّينا ذلك من قبل.

شُـبهة أخرى

[في بيان أن تشخيص المصلحة يأتي من جانب العقل]

قالوا: إن قولكم ببعثة الأنبياء يؤدّي إلى الفصل بين أمرين لا فصل بينهما، وما أدّى إلى ذلك فهو بمنزلة أن يؤدّي إلى أن لا فصل فيما يفصل

العاقل بينهما. ومخالفة السمع للعقل في هذا الوجه كمخالفته في إيجاب القبيح وحَظْر المُباح. فإذا امتنع ذلك لِما قد قَبُح فيجب بمثله امتناع هذا الوجه أيضًا وقد علمتم أن الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها، من جهة العقل، فيما يؤدِّيان إليه، كذلك الوقوف بعَرَفَة كالوقوف بغيرها؛ لأن هذه الأبنية والأشخاص لا قُرْبَة فيها، والله تعالى هو المتعبِّد بهذه الأفعال، فيجب إن صَحَّ في بعض ذلك، أن تكون مصلحة، أن يصحّ في غير ذلك، وألَّا تفترق الحال بين الكعبة وبيت المقدس في القِبْلَة والحج، وبين «عَرَفَة» و«مِنًى» في [وجوب] الوقوف. وكما لا تنفصل هذه الأمور في العقل فكذلك لا تنفصل أحوال الأوقات، فلِمَ صار شهر رمضان بأن يجب [الصوم فيه] أولى من غيره، وأوقات هذه العبادات بأن تكون [أوقاتًا لها] من غيرها أولى. وكذلك القول في أسباب العبادات، لأنه ليس مِلكُ قدرٍ من المال بأن يجب عنده حق الزكاة أولى مما زاد ونقص. وكذلك القول في شروط العبادات، ولأنه ليس بأن تصحّ الصلاة مع الطهارة أولى من أن تصحّ مع خلافها. فإذا كانت الشرائع يؤدِّي القول بها إلى ما ذكرناه من مخالفة العقول وجب بُطلانها، وفي بُطلانها بُطلان البعثة.

اعلم أن الذي بيَّنَّاه، من قبل، من أنه لا يمتنع في بعض [الأفعال] أن تكون مصلحة فيما كُلِّفه العبد من طريق العقل، يُسقِط هذا السؤال، لأن كونه مصلحةً لا يرجع إلى جنسه، وصورته، وسائر أحواله، وإنما يرجع [إلى المعلوم، وأن العبد عنده يختار الواجبات العقلية. وقد بيَّنَّا أنه لا يمتنع أن يختار العبد الواجب، عند بعض الأمور، وإن لم يجب أن يختار عند غيره مما يُجانسه، ويُماثله في صورته، وأوردنا لذلك أمثلة في الشاهد، لأن عند الرِّفق، في وقت، قد يصلح الولد، وفي وقت آخر يفسد عنده. وعند الرِّفق من الله قد يصلح، وعند الرِّفق من غيره يفسد.

وكذلك القول فيما يختاره أحدنا في خاصة نفسه، [لأنه] قد يختار تناول الحموضة في وقت دون وقت، والحال واحدة، وإنما يختار تناول ذلك إذا قُدِّم إليه واحد دون آخر، وعلى صفة دون غيرها. وهذه طريقة لا تخيل على مَن يتأمل مصالح الدِّين والدنيا ولا يمتنع أن يكون، في المعلوم، أن المكلَّف عند

الصلاة في أوقاتها، يختار الانتهاء عن الفحشاء، ولو فعلها في ذلك الوقت لم ينته عنه. وكذلك القول في الصوم الواقع في شهر رمضان، دون غيره، والطواف حول الكعبة، دون غيرها.

وبعد، فإنه يلزم على هذه العلّة القدحُ فيما يفعله الله تعالى من المصالح، بأن يُقال لماذا صار المرض في زيد مصلحةً دون عمرو، وفي وقت مصلحةً دون وقت، والحسنُ في واحد مصلحةً والنعم في غيره؟ وكذلك القول في سائر ما يفعله تعالى للمصالح. وإذا لم يصحّ القدح، بما ذكره في أفعاله، التي إنما يفعلها لهذه العلَّة، فكذلك القول فيما ذكرناه. وما أجرى الله تعالى به العادة في أفعاله يُسقِط هذا السؤال. وذلك أنه تعالى أجرى العادة بالثبات عند فِعْل مخصوص، دون ما يجري مجراه. وكذلك القول في المعالجات وغيرها. فإذا صحَّ أن المكلَّف، عند فعله تعالى. قد يختار الواجب، وعند مثله قد لا يختار؛ وصحَّ في القديم تعالى أنه، وإن لم يصحّ معنى اللطف فيه، فللحكمة قد تختار الأفعال عند فعل من العباد دون غيره فما الذي يمنع من مثله، في أفعال العباد، أنْ ـ عند بعض الأفعال ـ يختاروا الواجب، دون فعل مثله ونظيره؟

وأظن أن شيخنا «أبا علي» أجاب عن ذلك في «نقض الزمردة»[(١)] بأن هذا السؤال لا بدَّ من لزومه على كل وجه يصحّ أن يقال في المصالح؛ وذلك أنه لا يمكن أن يقال إن الصلاة تكون مصلحةً من إيقاعها في حال دون حال. فلو قيل فيها إنها تُفعَل في غير هذا الوقت لكانت المسألة قائمة. ولو قيل في الصوم أنه يُفعَل في شعبان، دون رمضان، لكانت المسألة قائمة. وكل مسألة تقتضي ـ وهي من فروع المصالح ـ الطعن في أصل المصالح وزوالها، فيجب القضاء بفسادها؛ لأن المورد لها مسلم لباب المصالح منازع في كيفيته. فإذا قاد قوله إلى إزالة ما سلّمه فيجب فساد ما يُورده من الطعن.

قال رحمه الله: ولو أن قائلًا قال إنه تعالى يتعبَّد بهذه العبادات في هذه الأوقات، وإن كان حالها في سائر الأوقات كحالها في هذه الأوقات، لكن

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الضّمّ فيها يكون مفسدة، فهو مُخَيَّر إن شاء أوجب في هذا الوقت، وإن شاء في غيره كان لا يمكن إفساد مذهبه.

وبيَّن أن كل ما أورده في هذه العبادات واختصاصها بعين، أو وقت، أو حال، أو شرط يلزم مثلُه فيما يفعله تعالى لمصالح العباد، لأنه لا بدَّ من أن تكون مختصَّة ببعض هذه الأوقات أو بجميعها، ومتى قالوا فيها إنه تعالى فعلها كذلك، وقد كان يجوز أن يختارها على غير هذا الوجه، قلنا بمثله في العبادات. وإنما لم نعتمد لأنها قادحة فيما بيَّنَّاه، من أن وجه حُسْن تكليف الشرائع ليس إلا بكونها ألطافًا، ولأنّا قد دللنا على ذلك في «كتاب اللطف»[١] على أنه تعالى لا يجوز أن يعلم من حال فعلين أنهما يحلّان محلاً واحدًا في المصلحة، ويدلّ على أحدهما، ولا يدلّ على الآخر، أو يكلّفنا أحدهما دون الآخر؛ وبيَّنَّا الفرق بين العبادات، في هذا الباب، وبين ما يختاره القديم تعالى من المصالح، وأشبعنا القول في ذلك. فلصحة هذين الأصلين اخترنا الجواب المتقدِّم. وبالله التوفيق.

شُـبهة أخرى

[في جواز معرفة العبد للمصلحة على وجه الجملة دون التفصيل]

قالوا: لو كان تعالى إنما كلَّف الصلاة والصيام، لِما يختصَّان به من المصلحة، في وقت دون وقت، لوجب أن يدلّنا على تلك المصلحة الواقعة بهما في هذه الأوقات. وبين أنها مُنتفية عنهما في سائر الأوقات. فإذا علمنا هذه الدلالة علمنا أن وجه المصلحة حال فيهما في كل وقت. وإذا كان كذلك فلا بدَّ من أن يَتَعبَّد بهما في كل وقت، فإذا لم نجد هذا التعبّد، والحال هذه، ثبت بُطلان كونهما مصلحة، وعلى وجه من الوجوه.

واعلم أن هذا السائل منّا الكلام على أنه تعالى يجب أن يعرِّف عباده، فيما كلَّفهم، وجه المصلحة فيه على التفصيل، فإذا بيَّنّا فساد ذلك بَطُلَ ما أوردناه.

---

(١) راجع الجزء ١٣ من هذه الموسوعة.

وقد بيَّنَّا، فيما تقدَّم، أن الذي يجب في باب ما يكلّفناه تعالى أنْ يعرِّفنا وجه كونه واجبًا أو قبيحًا، وبيَّنَّا أن العلم بوجه وجوبه على الجملة يقوم مقام العلم بوجه وجوبه على التفصيل. فإذا كان الغرض تعريف وجوبه، وكان لا فرق في علمنا بوجوبه بين هذين، فالعلم به على طريق الجملة، يسدّ مسدّ العلم به، على طريق التفصيل؛ والاقتصار عليه صحيح، إلا أن يكون في العلم به على طريق التفصيل مصلحة، فلا بدَّ من أن يعرِّفناه تعالى.

وبعد، فقد بيَّنَّا أن التعبّد بالفعل، في أنه لا بدَّ من أن يكون مصلحةً، حتى يحسُن التعبّد به، بمنزلة ما يفعله من الآلام والمصائب إلى ما شاكَلَ ذلك. فإذا كان ما يفعله لا يجب أن يعرِّفنا وجه المصلحة فيه على التفصيل، بل العلم بأنه مصلحة يكفي ويُغني، فكذلك القول فيما تعبَّدنا به.

فإن قال: إنه المتولِّي لخلق ذلك فلا يجب أن يعرِّفنا وجه المصلحة فيه مفصَّلًا، وليس كذلك ما يكلِّفنا فعله، لأنّا نحن نفعل، [فلا] بدَّ من أن يدلّنا على وجه المصلحة على التفصيل.

قيل له: لا فرق بين الأمرين؛ لأنه تعالى لا بدَّ، فيما يكلِّفنا، من أن يدلّنا على القدر الذي يُعلَم به أنه كلَّفناه على وجه الحكمة، كما أن ما يفعله من الألطاف لا بدَّ من هذا القدر فيه، وإن كان أحدهما من فِعْله والآخر من فِعْل العبد. فإذا صحَّ ذلك، وكان العلم به مصلحةً يكفي في كِلا الأمرين، فيجب ألّا يلزم أكثر منه.

وبعد، فلو كان الأمر كما قالوه لوجب، إذا توعَّد تعالى بالعقاب على ترك الواجب من حيث عُلِم أن ذلك مصلحة، أن يبيِّن تفصيل العقاب، حتى يعلم قدره وعدده. فإذا لم يجب ذلك؛ لأن الردع والزَّجر يقع العلم بهما على طريق الجملة، فكذلك القول فيما ذكرناه.

وبعد، فإذ جاز منه تعالى أن يكلّف الفعل، ولا يعرِّفنا، في وجه وجوبه، إلا الجملة دون التفصيل، فغير ممتنع أن يكلِّفناه ولا يعرِّفنا، في وجه وجوبه،

إلا الجملة دون التفصيل، من حيث كان العلم [في الوجهين] على طريق الجملة يسدّ مسدّ العلم به على طريق التفصيل. ألا ترى أن المكلّف، متى علم ما يُكَلَّف من جملة الفعل وصورته، أمكنه أن يقوم بأدائه على الوجه الذي كُلِّف، وكذلك [إذا] عرف على الجملة أنه مصلحة أمكنه أن يعرف وجوب القيام بأدائه على الوجه الذي كلّف؟

وبعد، فلو وجب في المصالح ما ذكره لوجب في الواجبات العقلية مثله. فكان يجب ألَّا يجب الفعل عليه لكونه إنصافًا إلا بعد أن يعرف سائر وجوه التفصيل. فإذا لم يجب أن يعرف من ذلك إلا القدر الذي يعلم، عنده، وجوبَه، ويتمكَّن من أدائه على الوجه الذي لزم، فكذلك القول في شكر النِّعمة، وما يجري هذا المجرى. فالقول، فيما قدَّمناه وشرحناه، مثلُه.

شُبهة أخرى

[في الدلالة على أن وجه وجوب الفعل يحصل دون معرفة عين الفعل]

قالوا: العلم بأن الفعل مصلحة، وإن لم يحصل على طريق التفصيل للمكلَّف، فلا بدَّ من أن يعرف أنه مصلحة في فعل دون فعل؛ لأنه إن لم يُعرف ذلك لم يصحّ أن يُعَرف، في الجملة، أنه مصلحة، كما أنه لا يصحّ أن يعرف كون الفعل قدرةً إلا ويُعلَم كونُها قدرةً على أمر دون أمر. وكذلك القول في العلم والإرادة.

وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يعرف القديم تعالى، في هذه الشرعيات، ما بينها وبين ما هي مصلحة فيه، من التعلّق والمناسبة على ما ذكرتم في كونها مصالح. فإذا عدمنا، من جهته تعالى ومن جهة الرُّسُل، هذا البيان، فالواجب ألَّا تكون مصلحة؛ وذلك يُوجِب قُبْح البعثة.

واعلم أن العلم بأن الصلاة مصلحة في بعض ما كُلِّفه عقلًا تقتضي، من العلم بوجوبها، العلم بأنها مصلحة في تكليف معيّن؛ لأن الواجب على الإنسان أن يطلب ما يدفع به عن نفسه المضرَّة، تعيَّنت له أو لم تتعيَّن.

وقد بيَّنّا أن وجوب هذه الواجبات لا بدَّ من أن يتضمن اجتلاب الثواب ودفع العقاب؛ لأنه تعالى، إذا علم أنه، متى لم يُصَلِّ، أقدم على الفحشاء والمنكر، واستحق العقاب، وإذا صلّى اختار الانتهاء؛ وقد لزمه من جهة الحكمة أن يتعبَّده بها للتخلّص من الضرر الذي، لولا فِعْلُه لها، اختاره لا محالة. وإذا تضمنت الصلاة دَفْع المَضَرَّة واجتلاب المنفعة، فلا فرق بين أن يعلم ذلك بعقله في واجب معيّن من العقليات، أو في واجب لا يتعيَّن؛ كما لا فرق أن يعرف أنه مصلحة في واجبات، أو في واجب واحد. وإذا ثبت ذلك فمن أين أنّه لا بدَّ من أن يبيِّن تعالى الواجب المعين، وما بينه وبين ما هو لطف فيه من الواجب العقلي؟ على أنه يجب على هذا القول أن يعلم فيما يفعله تعالى، من المرض، والصحة، مثل ما ذكره. فإذا لم يجب أن يعلم في المرض أنه مصلحة في فعل معيّن، دون غيره ـ وإنما الذي يجب أن يعلم صلاحًا للمكلّف في بعض الأحوال، وعند ذلك يعلم أنه واقع على حدِّ الحكمة ـ فكذلك القول في التعبّد بالواجبات من الشرائع.

فإن قال: أليس قد بيَّن شرحكم ما بين هذه الأفعال من المناسبة؟ فلماذا أنكرتم وقوعَ البيان من الله تعالى في هذا الوجه؟

قيل له: إنما تكلمنا في أن هذا البيان غير واجب، لا في أنه غير واقع. ولا يمتنع أن يفعل تعالى ما ليس بواجب من البيان، إذا علمه صلاحًا، فلا يعترض ما ظننته فيما قلناه.

وبعد، فإن شيوخنا لم يسلكوا خلاف ما ذكرناه، لأنهم لما قيل لهم، على طريق الاستبعاد: كيد يكون الحج والصوم والصلاة، وهذه الأفعال الشرعية، مصلحة في شكر النِّعمة، وردّ الوديعة، وتحريم الظلم، إلى ما شاكل ذلك، من التكليف العقلي، مع كونها مخالفة لهذه الأفعال غير مجانسة لها؟ فبيَّنوا أنه لا معتبر في كون الفعل مصلحةً في فعل آخر لما بينهما من المجانسة والمشابهة في صورة الأفعال، وإن كان لا بدَّ من مُشاكلة بينهما على بعض الوجوه التي تدعو أحدهما إلى فعل الآخر. إلا ترى أن مُجالسة الصالحين وشدة

الإصغاء إلى ما يُورِدون من الوعظ وإلى تأمل طرائقهم في الصلاح تدعو إلى فعل مثل ما هم عليه، وكذلك مُجالسة أهل الفساد؟ وقد صحَّ بالعقول أن الأمر بالمعروف قد يدعو إلى فعله، والنهي عن المنكر قد يردع عن فعله؛ وإن كان هذا القول مخالفًا لهما؛ لكنه لما شابههما في بعض الوجوه صحَّ كونهُ داعيًا لهما وإليهما. ثم بيّنوا، عند ذلك؛ وجهين في باب المشاهدة، وجوَّزوا لأجلهما أن تكون هذه الأفعال مصالح:

أحدهما: أن فيها من ذكر الله تعالى، والرجوع إليه، والتمسك بطاعته، وتوطين النفس عليها، مثل الذي يجب على المكلّف في التكليف العقلي أن يفعله.

والثاني: لأن في هذه الأفعال مَن تحمّل المشقَّة، على وجوه مخصوصة، مثل ما في تلك الأفعال.

وبيَّنوا أن هذا القدر يُسقِط استبعاد مَن يستبعد كونها مصالح في العقليات، وبيَّنوا أنّا لا نقطع على أنها مصلحة لأيّ وَجْهٍ وُجّه من ذلك؛ وأنّا إنما أوردنا ذلك لنزيل ما توهّمه الخَصْم من الاستبعاد. وبيّنوا أن الطريقة في ذلك كالطريقة في الآلام، والغموم، والمعالجات. وذلك أن مَن نزلت به الآلام فقلق بها وطلب التخلّص منها بالمكاره من العلاج واحتمى من الملاذ، [طلبًا للسلام] منها ما يكون أقرب إلى مُفارقة المعاصي ومقاربة الطاعات، وتحمّل المشقَّة فيهما ليتخلَّص من العقاب الدائم، ويستحق الثواب؛ ثم لم يجب أن يعرف التفصيل في ذلك، ولا وجب أن يقطع على أن هذا هو الوجه دون غيره. وكذلك القول فيما قدَّمناه.

وبعد، فقد بيَّنّا أن أحدنا تلزمه التوبة ليُزيل العقاب عن نفسه، وأنه لا فرق بين أن يعرف عين الفعل فيتوب منه، وبين ألَّا يعرف ذلك في أن وجه وجوب التوبة قد حصل له، وقد تمكّن من تلافي ما كان فيه. وكذلك القول في المصالح؛ لأنّا قد بيَّنّا أنها إنما تَجِب لما تتضمن من إزالة المَضَرَّة واجتلاب المنفعة على الوجه الذي ذكرناه.

شُــبهة أخرى

[في الدلالة على أن الواجبات والنَّوافل هي حتمًا مصالح]

قالوا: قد قلتم في الصوم والصلاة إنه تعالى إنما أوجبهما في هذه الأوقات المخصوصة لعلمه بأنهما مصلحة، إذا وقعا في هذه الأوقات، دون غيرها، فيجب على هذا القول أن تكون الصلاة في أوقاتها مصلحة، وفي غير أوقاتها ليست بمصلحة. ولو كان كذلك لكانت قبيحة في غير أوقاتها؛ لأنها مَشَقَّة يتحمّلها من غير مصلحة فيها. فإذا بطل ذلك؛ لأنكم تقولون إنه يحسُن منه التنفّل بها في غير أوقاتها، ويحسُن منه أن يتطوّع بالصوم، قبل شهر رمضان وبعده، فقد بَطُل إذن ما قلتموه. ومتى تركتم هذه الطريقة لزمكم القول بوجوب الصلاة في سائر الأوقات، من حيث كانت مصلحة، ويبطُل قولكم فيها فرضًا، وفيها نَفْلًا.

واعلم أن الذي قلناه سليم؛ لأن صلاة الظهر لو كانت مصلحة قبل دخول وقتها لكان لا بدَّ من أن يُوجِبها تعالى من قبل، كما أوجبها عند الدخول؛ لأن علَّة الإيجاب لا يجوز أن تحصل في الحالين، ويُوجِب تعالى في حال دون حال.

فإن قال: هلَّا قبح فِعْلها قبل دخول وقت الظهر؟

قيل له: إن كان فيها مصلحة من وجه آخر لم يجب أن تكون قبيحة؛ وإن لم تكن فيها مصلحة من وجه من الوجوه فالواجب أن تكون قبيحة. وعلى هذا الوجه رتّب الله تعالى الصلوات؛ ففيها فرض وفيها نَفْل، وفيها ما يقبح إيقاعه، إذا فعله الإنسان في الأوقات المَنهي عنها على بعض الوجوه، أو فعلها لا على شروط. وما هو منهيٌّ عنه من هذه الصلوات قد يجوز أن تكون قبيحة لفَقْد كونها مصلحة؛ وقد يجوز أن تقبح لكونها مفسدة، حتى تجري مجرى شرب الخمر. وعلى هذا الوجه، قلنا إنه إذا تعمَّد فِعْل الصلاة بلا طهارة فقد فعل ما هو مفسدة. وكذلك لا تحسُن منه هذه الصلاة على وجه، ولو كانت تقبح،

لفَقْد كونها مصلحة، لصَحَّ أن تحسُن لبعض الأغراض؛ لأن كل فعل فيه مشقَّة وحكمنا بقُبحه، لفَقْد كونه مصلحة، فقد يجوز أن يحسُن لمنافع الدنيا ودفع مَضارّها. فينبغي أن يعتبر الأمر على هذا الوجه. فكل صلاة يُعلَم أنه لا يحسُن منه إيقاعها ألبَتَّة لشيء من أعراض الدنيا، فالواجب أن تكون مفسدة، وإن صحَّ ما ذكرناه فيها فإنما يصحّ لفَقْد كونها مصلحة.

فإن قال: فإن كانت النوافل من الصلاة مصلحةً فهلّا وجبت كوجوب الواجبات؟

قيل له: إن هذه الأفعال إنما تكون مصالح في باب الدِّين، وينبغي أن تكون محمولة، فيما يجب أن يحسُن ولا يجب، على مصالح الدنيا. وقد علمنا أن أحدنا لا يلزمه تحمّل المشقَّة لدفع المَضَرَّة ولاجتلاب المنفعة فقط، ويلزمه تحمّل المشقَّة لدفع المَضَرَّة، أو لاجتلاب المنفعة ودفع المَضَرَّة جميعًا.

فإذا علم تعالى في الصلاة أنها مصلحة على الوجهين ففيها اجتلاب منفعة، وهو الثواب الذي يُستَحَقّ بها والذي يُستَحَقّ بما عندها يختاره ـ ودفعُ مَضَرَّة، وهو العقاب الذي لولا فعله لها لاستحقه على ما كان يختاره من القبيح وترك الواجب ـ فلا بدَّ من أن يُوجِبها. وإن كان المعلوم أنها مصلحة، من جهة أن فيها منفعة فقط، لم يحسُن إيجابها؛ لأن إيجاب ما لا وجه له يجب لأجله، يقبحُ من الحكيم، كما يقبح منه تحسين القبيح وتقبيح الحسن، على ما بيَّنَّاه في أول باب العدل.

فإن قال: فما الوجه الذي عليه تكون النافلة من الصلوات مصلحة؟

قيل له: لأنها مسهِّلة للواجبات. فكأنه إذا مَرنَ على فِعْلها واعتادها، يكون إقدامه على الواجب أسهل عليه، وعن النفار من فعله أبعد، فيكون كالوجه في تقوية داعيه إلى فعل الفرائض. وعلى هذه الطريقة، ورد الشرع من الرسول، صلَّى الله عليه، في أن نأمر الصبي بالصلاة في حال، ونضربه على فِعلها في حال؛ لكي يعتاد ويمرنَ عليها. وإذا كان ما يتقدَّم منه، قبل التكليف، يؤثِّر في ذلك فبأن تؤثِّر فيه النوافل، على هذا الحدّ في حال تكليفه أقرب.

وهذه الطريقة متقاربة؛ لأن مَن يتحمَّل المشقَّة، فيما لا يجب، يكون الواجب أسهل عنده، وأقرب إلى أن يفعله. وما قدَّمناه من دعاء مُجالسة الصالحين إلى التمسك بالصَّلاح يدلّ على ذلك. لكنها لمّا كانت مسهِّلة، ولم يكن المعلوم من حالها أن المكلّف، لولاها، كان يختار قبيحًا، أو يترك واجبًا، لم يحصل فيها دفع مضرَّة، فلم تجب، كوجوب الصلوات الواجبة.

فإن قال: أوَلستم تقولون إن القديم تعالى لا بدَّ من أن يبيِّن النَّفل، كما يجب أن يبيِّن الفرض؟ فإن كان حال النَّفْل ما وصفتم فلماذا يجب أن يبيّنه؟

قيل له: لأنّا قد دللنا على أنه تعالى، إذا كلّف تعريضًا للثواب، فلا يجوز أن يكون في مَقدور أمر مَن فعل أو بيان، إلا ويفعله تعالى، حتى يكون قد فعل ما لا شيء أصلح منه فيما كلّف ـ فكذلك يجب أن يبيِّن جميع العبادات للعبد، ويتعبّده بها على الحدّ الذي يجوز التعبّد بها، كما لا بدَّ، فيما يفعله من المصالح، من أن يبلغ فيه نهاية الأصلح، حتى إذا عصى العبد، من بعد، فإنما أتى من قِبَل نفسه، على كل وجه.

وقد بيَّنّا في «كتاب اللطف»(١)، أنه تعالى لا بدَّ من أن يبيِّن هذه النوافل من وجه آخر، وهو أنه قد تقرر في العقول كونها، لما فيها من المشقَّة، قبيحة. فلو لم يبيِّن فيها بعض وجوه المصالح، على ما بيَّنّاه، تعرَّضنا لاعتقاد يجري مجرى الجهل؛ لأنه كان يجب أن يعتقدها قبيحة منّا، ومن حقها أن تكون حسنة؛ وشرحنا في ذلك.

شُبهة أخرى

[في الدلالة على جواز تخيير المكَلَّف في بعض الواجبات]

قالوا: إن صحَّ لكم ما ذكرتموه في النوافل فلن يصحّ لكم مثله في الواجبات المُخَيَّر فيها؛ لأنها أجمع مصالحُ على طريقة واحدة؛ وكان يجب أن يكون تعالى يُوجِبها على الجمع، خصوصًا إذا أمكَن المكلّف الجمع بينهما.

(١) راجع الجزء ١٣ من هذه الموسوعة.

واعلم أن العقل قد يكون بعينه مما يختار عنده الواجب، على وجه لولاه، كان لا يختاره؛ وقد يجوز أن يقوم مقامه غيرُه في ذلك، فإذا تغيَّر هذا الحكم فيه وجب معيّنًا، وإذا قام غيرُه مقامه خيِّر تعالى بينهما، ولم يجب الجمع بين الأمرين؛ لأن هذا الحكم لا يقع لهما بالجمع؛ بل يقع بكل واحد بانفراده، وكذلك قد يصحّ؛ في الضم والجمع، أن يُوجِب كونها مفسدةً، كما نعلم، من حال الفعل الكثير، أنه قد يكون فسادًا، وما كان أقلّ منه يكون صلاحًا. وما هذا حاله يجب أن يكون لازمًا على طريقة التخيير. وما كان تعيينه يتضمن هذا المعنى وجب على طريق التضييق. وما كان مسهّلًا كان نَفْلًا غير واجب. ولكل واحد من ذلك مثال في مصالح الدنيا. فإذا علم العبد أن دفع ضرر السَّبع، أو غير ذلك من الأمور، إنما يكون بفعل معين، لزم بعينه. وإن علم أنه يمكنه بأفعال، على البدل، لزمه على طريقة التخيير، كما نقوله في دفع الضرر بتجارات، يقوم بعضها مقام بعض في ظنه، بالأسفار، وغيرها. وإذا كان الفعل يتضمن نفعًا، ولا مَضَرَّة فيه، حَسُن ولم يجب أصلًا. وكذلك القول فيما يجب على طريق المصالح في الدِّين، لأنها في بابه، أنه يُجتَلَب بها النفع، ويُدفَع الضرر، كمصالح الدنيا، وإن افترقا في أن هذا آجل، وذلك عاجل، فيجب أن ينقسم أحدهما إلى [مثل ما] ينقسم إليه الآخر.

فإن قال: أليس في مصالح الدنيا ما لا يدخل تحت هذه القسمة، فيصير العبد مُلجَأ إلى فعله؟ فهلّا يصحّ مثله في باب الدِّين؟

قيل له: إن الإلجاء[1] لا يصحّ في المنافع الغائبة المستدركة بالنظر، وإنما يصحّ في الحاضر، أو فيما هو في حكم الحاضر. فإذا صحَّ ذلك لم يجب أن يدخل الإلجاء في باب التكليف، كما دخل في مصالح الدنيا. ولذلك قلنا: إن الإلجاء أوكد سببًا من الإيجاب؛ لأنه إذا صار في الفعل دفع ضرر عظيم، فقد زاد وجه فعله على القدر الذي يجب لأجله، فحصل ملجأً إلى فعله. لكن الغرض بتكليف الشرائع وغيرها، استحقاق الثواب على الحدّ الذي يُستحقّ عليه

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٥٣ من هذا الجزء.

المدح والتعظيم. وذلك لا يتأتّى في الإلجاء. فلذلك لم يدخل تحت هذا التكليف.

فإن قال: أليس قد يدخل، في مصالح الدِّين، المُباحات كذبح البهائم، ولا يتأتّى ذلك من أمور الدنيا؟

قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأنه قد يكون في مصالح الدنيا ما هو مُباح، مثل الأكل، والشرب، وما شاكله، ومثل كثير من المُباحات التي لا يظهر فيها وجه النفع في الحال؛ وقد يكون فيها ما يجري مجرى النَّفْل والواجب المضيق والمُعين، فلا وجه يدخل في مصالح الدين إلا ويوجد مثله في مصالح الدنيا. لكن ما يفعله الإنسان من التكاليف لا يجوز أن تكون مُباحة؛ لأن المقصد بالتكاليف لا يتم فيه، [وهو] التعريض للثواب. فأما إذا كان فيه نفع معجّل فغير ممتنع أنْ يرد الشرع ببيانه، على وجهٍ، لولاه لما عُلِم بالعقل؛ فيكون من المُباحات الشرعية كذبح البهائم وما شاكله؛ لأن الغرض في ذلك الانتفاع بالمذبوح؛ وبما يضمن من العوض، تعالى، يخرج من أن يكون ظلمًا؛ وقد شرحنا ذلك من قبل شرحًا شافيًا.

شُــبهة أخرى

[في الدلالة على جواز زيادة التكليف تبعًا للمصلحة]

قالوا: لو كانت الشرائع إنما يحسُن من الله تكليفُها للمصالح، لوجب ألّا يحسُن منه، تعالى، أن يكلّف العبد أكثر مما كلّفه؛ لأن العقليات محصُورة والسمعيَّات، [على قولكم] من جهة كونها مصالح كمثل؛ وذلك يُوجِب ما قلنا. ولا فرق بين القول بأنه لا يحسُن منه تكليف الزيادة، وبين مَن قال إنه لا يُوصَف بالقدرة على ذلك؛ وذلك يُبطِل حُسْن إيجابها؛ لأنها مصالح. وفي إبطال ذلك إبطال بعثة الرُّسُل.

واعلم أن الواجبات العقلية، وإن كانت محصورة بالصفة، فهي غير محصورة بالعدد؛ لأنها قد تجِب عند أسباب تكثُر وتقلّ؛ فتزيد بزيادتها، وتنقص بنقصانها، وتقع فيها الزيادة والنقصان بامتداد أوقات التكليف وقصرها.

فأما التكليف السمعي فقد بيَّنَّا أنه يجوز أن تقع الزيادة فيه، بما يرجع إلى الأوقات. وقد يجوز أن تزيد أيضًا لأسباب تُوجِب ذلك فيها، مثل أسباب الكفَّارات والحقوق وقضاء العبادة، إلى غير ذلك. فأمّا النَّفْل فيها فليس بمحصورٍ، وإن كان قد يختص بالأوقات. فلا يجب فيما على هذه الطريقة، ما سألوا عنه، من أنه لا تحسن الزيادة فيه. فإن أرادوا بالزيادة ما لا يكون صلاحًا فهو الذي قد اعترفنا به، فلا يُوجب ألَّا يكون تعالى قادرًا عليه؛ لأنّا إنما ننفيه عن القديم تعالى، من حيث يصحّ تكليف هذه الزيادة، ولو حَسُن لكان تعالى سيفعله. وهذا كما نقول في الألطاف الواقعة من قِبَله؛ لأنه لا بدَّ لها من حَصْرٍ واحدٍ، لا لأنه لا يُوصَف بالقدرة على أكثر منها؛ لكن الزيادة لا تكون لطفًا فيقبح منه أن يفعلها.

فإن قال: كيف يستقيم ذلك على قولكم: إن ما حَسُنَ من التكليف فهو غير واجب، وأنتم الآن قد أوجبتموه، وقلتم إن الذي لا يجب هو الذي لا يحسن؟

قيل له: قد بيَّنَّا أنه لا يجب عليه، تعالى، أن يجعل العبد بالصفة التي يجب أن يكلِّفه. فإذا اختار تكليفه، وجعله على تلك الصفة، وكلّفه، فهو متفضِّل بالأمرين. لكنه لا يجوز ألَّا يفعل التكليف مع تلك الصفة؛ وقد يجوز أن يفعله، بألَّا يفعل تلك الصفة. فقولنا يخالف قول مَن يقول: إنه لا بدَّ من أن يجعلهم بصفة المكلفين ويكلِّفهم. فأما القول، بأن كلَّ ما حَسُن من التكليف فواجب، فهو الذي لا يصحّ سواه، إذا حقَّق على ما قدَّمناه؛ لأنه إنما يحسُن ابتداء إذا صار العبد على أوصاف وشروط؛ وعندهما التكليف واجب. وإذا كان المعلوم أنه يصلح عند بعض الشرائع، فتكليفه ذلك واجب.

ولهذه الجملة، أسقطنا قول مَن يقول، في تكليف مَنْ المعلوم أنه يكفر، هلَّا عُدِل به إلى ما يؤمن عنده؟ فتبيَّن أن ذلك، على موضوع التكليف لا يمكن. فإذا لم يمكن فكأنكم قلتم: هلَّا كلَّفه ما لا يكون صلاحًا له وما لا يحسُن تكليفه ليؤمن عند ذلك، ويدع أن يكلفه ما يكون صلاحًا له؟ وهذا متى تأمله السائل تبيَّن فساده عن قُرب.

فإن قال: كيف يصحّ على ذلك ما تقولون: من أنه، تعالى، لو علم أن صلاح المكلّف بعثةُ رسول إليه، دون رسول، لوجب ذلك؛ وعلى هذا القول تكليفه لا يتغيَّر؟

قيل له: إن ذلك صحيح، وإن كان التكليف واحدًا؛ لأنه قد يقع هذا التكليف الواحد على وجه، يكون المكلّف عنده أقرب إلى أن يتمسك به، وقد يقع على وجه يكون أبعد من ذلك. والقديم تعالى إنما يبعث الرُسُل للمصلحة، فلا بدَّ من أن يفعل في البعثة ما هو الأوكدُ في كونه مصلحة، والأدبُ إلى أن يختاره المكلّف، لأن أصل البعثة المقصدُ به طلب مصالح المكلّف. فلا بدَّ إذا انقسم إلى وجهين، أحدهما أقوى من الآخر في بابه، أن يكون ذلك الوجه هو الواجب، على ما نذهب إليه، وبالله التوفيق.

شُــبهة أخرى

[في بيان أن المعلوم من التكليف بواسطة الرُسُل، لا يُعرَف بأدلة العقول]

قالوا: إن كان ما يرد به السمع مما لا بدَّ معه، على ما ذكرتموه في كونه مصلحة، فيجب ألَّا يمتنع منه تعالى أن يعرِّفناه بالعقل؛ لأنه أوكد في طريق العلم والمعرفة؛ وأن تستغنيَ عن بعثة الأنبياء، سيما وفي طريق معرفة نبوّتهم وشرائعهم من الشبه ما ليس في العقل وأدلته. ولا يجوز من الحكيم أن ينزل بالمكلّف، عن الطريق القوي في المعرفة، إلى الطريق الضعيف، كما لا يجوز [ألَّا يعرّفه] مصالحه. وذلك يُوجِب الغِنَى عن بعثة الرُسُل، وأن تقبح بعثتهم، أو يُوجِب ألَّا يكون تعالى موصوفًا بالقدرة فيما يُعرَف من قِبَلهم، أن يعرِّفناه من جهة القبول.

واعلم أنّا قد بيَّنَّا أن المعلوم [من] التكليف، من جهة الرُسُل، لا يمكن أن يُعرَف بأدلة العقول، ولا هو من الباب الذي العلم به من كمال العقل؛ ودلَّلنا على صحة ذلك. فإذًا لا يمكن معرفته إلَّا من قِبَل الله بخطابه، أو بخطاب رُسُله، وفي كِلا الوجهين لا بدَّ من عَلَم يظهر؛ فإنما تمكن معرفته بهذا الطريق فقط. ولا يُوجِب ذلك تعجيزًا؛ لأنه من الباب الذي لا يصحّ في نفسه؛

وإنما يدخل التعجيز في الأمر الذي يصحّ خلافه، متى لم نصِف القادر بالقدرة عليه. فأما فيما هذا حاله فلا وجه لإطلاق هذه الكلمة فيه.

وبعد، فإنه تعالى قادر على أن يعرِّفنا ذلك باضطرار. لكن التكليف يزول معه، بما بيَّنَّاه من أن، مع كون المعارف ضرورة، لا يحسُن التكليف.

وبعد، فإنه يُقال لهذا السائل: إذا لم يجُز أن يُعرَف ذلك من جهة الرُسُل لزمك التعجيز.

فإن قال: أُجَوّز ذلك، كما أُجَوِّز أن يُعرَف ذلك بأدلة العقول.

قيل له: فإذا صحَّ ذلك، بالوجهين؛ فما الذي يمنع من أن يحسُن منه، تعالى، أن يبعث الرُسُل، بدلًا من إقامة الأدلة في العقل، كما ينصب دليلًا بدل غيره من الأدلة؟

فإن قال: أمنع من ذلك؛ لأن الدليل العقلي قد نُصِبَ فقد استغنى به عن السمعي.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه غير ثابت؛ وبيَّنَّا أنه لا يصحّ أيضًا نصبه؛ لأنه ليس في المقدور ما يدلّ على هذه الأمور إلا ما يجري مجرى الخطاب.

وبعد، فإنه يجب، على قوله، أن يعرِّفنا تعالى جميع ما كلّفنا باضطرار؛ لأنه أوكد، أو بالوجه الأصلي لأنه أوكد، أو يُزيل عنّا عوارض الشّبه ليكون طريق المعرفة أوكد. فإذا لم يجب ذلك عنده، لبعض الوجوه التي تذكر في ذلك، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

شُـبهة أخرى

[في الدلالة على أن التكليف إما أن يكون مصلحة أو لا يكون]

قالوا: لو وجبت البعثة لتعريف المصالح، كما ذكرتم، لوجب إذا كان في العلوم أن بعض المكلَّفين يقوم بما كُلِّف به، عند إرسال كافر أو فاسق، أو مَن يختصّ بصفات تنفِّر أهل العقول من القبول منه ـ أن تَجِب بعثته؛ وفي ذلك مفسدة، أو يتعرَّى التكليف من اللطف؛ وذلك فاسد عندكم. وإذا كان

القول بحُسْن البعثة، لأجل ما ذكرتم يؤدِّي إلى ذلك، فيجب أن يفسد قولكم.

واعلم أنه تعالى إذا علم مِنْ حال بعض المكلَّفين، أنه لا يصلح إلا بما يعرفُه مِنْ جهة مَنْ ذكره السائل، فإنه لا يُكَلِّفُه أصلًا؛ لأنه متى كلّفه أدَّى إلى أحد أمرين: إمّا ألَّا يلطف له بما هو مفسدة؛ وقد بيَّنَّا أن ذلك لا يحسن في الحكمة، وأن خلوَّ التكليف من المصلحة لا يحسُن أيضًا، ودللنا على ذلك في «كتاب اللطف». وسنبيِّن من بعد، أن مَن هذا حاله لا يحسُن منه تعالى أن يبعثه رسولًا. وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

وبعد، فإن ذلك يلزمه من التكليف العقلي، بأن يُقال له: إذا كان المعلوم في بعض الأدلة، التي نَصَبها له، أن نصبَها مفسدة، [يجب أن ينصب ذلك]، وهذا فاسد لو يتعرَّى التكليف مما هو صلاح له. وهذا أيضًا فاسد فيما يُجيب به من ذلك فهو جوابنا فيما سأل عنه.

فإن قال: إن الأدلة العقلية لا تتخصَّص ولا تتعيَّن، فلا يصحّ ما ذكرتموه فيها.

قيل له: إن علم المكلَّف به قد يتغيَّر. فالمسألة لازمة لك في علمه، بدلالة أنه قد يختصّ، إن كانت الدلالة لا تختصّ. وقد يختص نظره في الدلالة وطريق وجوب نظَره، على ما بيَّنَّاه في باب المعارف من قبل. وبالله التوفيق.

شُــبهة أخرى

[في بيان أن علم الرسول ببقائه حتى إتمام الرسالة لا يُغريه بالمعاصي]

قالوا: لو حَسُنَت البعثة لوجب فيمن يبعثه تعالى لأداء الرسالة، أن يقطع على أنه سيبقى ليؤديَ الرسالة؛ لأنه إن لم يُقطع على ذلك، جُوِّز ألَّا يكون تعالى مُزيحًا لعلةِ المبعوث إليه في مصالحه؛ وقطعه على ذلك مفسدة؛ لأنه متى علم أنه يبقى لا مَحالة أغراه ذلك بالمعصية، على ما تقولون بمثله في سائر المكلَّفين، وكما ذكرتموه في تعريف الصغائر، وتعريف غفران الكبائر، إلى غير ذلك من وجوه الإغراء وأسبابه؛ وهذا يُوجِب أن بعثة الرسول لا تنفكّ من

قبيح. فإذا ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يستصلح المبعوث إليه باستفسار المبعوث فيجب قُبْح البعثة.

واعلم أنّا إن قلنا: «إن الرسول، فيما كُلِّفه من أداء الرسالة، بمنزلته في سائر ما كلّفه من أنه يعلم أنه سيبقى، يشترط، سقط ما سأل عنه» لأنه إذا جاز في سائر ما كُلِّف هذه الطريقة ولا يجب أن يقطع على أنه سيبقى، فكذلك في أداء الرسالة.

فإن قال: إنما جاز ذلك في سائر ما كُلِّف لأنه قد علم، بعقله، أنه كُلِّف على شرائط. وإذا لم يُقطَع بأنها ستحصل جُوِّز ألَّا يكون مكلَّفًا، وإن كان يعلم أن تلك الشرائط متى ثبتت، في المستقبل، فلا بدَّ من أن يكون مكلَّفًا، وليس كذلك حال أداء الرسالة؛ لأنه قد علم أن البعثة الغرض بها تأديتها إلى المبعوث إليه، وأنه إن لم يُمَكَّن من الأداء لم يكن مُزاح العلَّة في مصالحه، فيعلم بعقله، أنه يمكن من التأدية على كل حال.

قيل له: إنّه، وإن علم في الرسالة أنها مصلحة للغير، وأنه إن لم يقف ذلك الغير عليها، لم يكن مزاحَ العلة؛ فإنه يُجَوّز، إن لم يُمَكَّن من الأداء، أن يؤدِّيها غيرُه فتحصل مزاح العلّة؛ لأن الذي يعلم، بعقله، أنه لا بدَّ في المبعوث إليه من أن تُزاح علَّته، ولا يعلم أن ذلك لا بدَّ من أن يكون من قبله دون غيره، كما لا يعلم أنه يكون بالمُشافهة دون الخبر، فشكّه، في أنه قد يجوز ألَّا يبقى فلا يؤدِّيها، لا يمنع من حصول هذا اليقين له، فلا يؤدِّي ذلك إلى فساد.

فإن قال: فيجب، على هذا الموضوع، ألَّا يعلم الرسول أنه قد حمل الرسالة لا محالة.

قيل له: إنه يعلم ذلك وإنما يشكّ في هل كُلِّف الأداء في الأحوال المتراخية أم لا، مع علمه بأنه قد كُلِّف ذلك لا محالة، إن بقي على شرائطه.

فإن قال: إنما حُمِّل الرسالة لكي يؤدِّي، فلا يجوز، مع ثبوت الأول، أن لا يقطع بثبوت الثاني.

قيل له: إن مَنْ سلك هذه الطريقة يقول إنما حُمِّلها لكي يؤدي إن بقي على صفات المكلّف؛ ولا نطلق ما أوردته إطلاقًا، كما نقول في ردّ الوديعة

عند المطالبة، إنه يُكلّف ذلك إن بقي ممكنًا، وإن لم يتمكّن من إيصاله لم يجب أن لا يكون، في الأول، مكلَّفًا على الشرط الذي ذكرناه، وإن كان الغرض، فيما يفعله من مقدمات ردّ الوديعة، وصولها إلى صاحبها. فالغرض بتحمّل الرسالة تأديتها إلى مَنْ بُعِث الرسول إليه. فهذا وجه من الجواب. وإن قلنا: إنه يعلم أنه سيبقى ليؤدّي الرسالة، ولا يجب بذلك الإغراء؛ لأن العلم بأنه سيبقى مكلَّفًا لا محالة، إلى بعض الأوقات، لا يجب كونه إغراء في جميع المكلفين؛ بل قد تختلف أحوالهم في ذلك. فمن المعلوم من حاله، أنه على الأوقات، يزداد طاعة وتمسّكًا بالعبادة، وأن دواعيه تقوى كلما أُمْلِيَ له في العمر؛ فهذا العلم لا يكون إغراء فيه. ومَنْ المعلومُ مَن حاله خلاف ذلك يكون فيه إغراء. فتختلف أحوال المكلَّفين بحسب ما يُعْلَم من أحوالهم؛ فلا يجب في البعثة ما ذكره من الفساد.

وقد بيَّنَّا، في بعض المسائل أن العلم بالتبقية يخالف العلم بصغير المعصية؛ لأن علمه بصغرها يُوجِب أن لا مَضرَّة فيها يعتَدّ بها، مع ما له فيها من الشهوة، فيكون في الجميع إغراء. وكذلك القول في تعريف الغفران. وليس كذلك إذا عرف أنه يبقى؛ لأنه فيما يأتيه لا يخرج من أن يكون مستحقًّا للمضارّ عليه، ولأنه وإن علم أنه سيبقى فهو يجوِّز ألَّا يختار التوبة. فالمخافة قائمة من الإقدام على المعاصي. فلذلك جاز أن تختلف أحوال المكلَّفين فيه. وإنما يصير العلم بالتبقية إغراءً لا مَحالة، إذا انضاف إلى هذا العلم العَلَمُ بأنه سيتوب لا مَحالة، فيمن يجوز الإقدام على المعاصي. وأما إذا عرَّفه الله تعالى أنه يبقى، وعرَّفه مع ذلك، أنه لا يختار المعصية المحبطة، فكان في العلوم أنه إلى الازدياد من الطاعات عند ذلك أقرب؛ فكيف يجب تعلّق الإغراء بهذا العلم؟ ولو قيل: يصير مصلحة له، لأنه إن لم يعرف أنه يبقى مدة، جوَّز أن يبقى أكثر منها، فلا يستكثر من الطاعات كاستكثاره. إذا عرف إنه يبقى هذا القدر ـ لكان أقرب.

وبعد، فإن الرسول إنما يقطع على أنه يبقى إلى أن يؤدّي الرسالة التي حُمِّلها، ثم من بعد، تعود حاله إلى أنه، في كل وقت مستقبل، يجوز ألَّا يبقى

وأن يُقطع تكليفه، وكذلك كانت أحوال الأنبياء صلوات الله عليهم، تنتهي إلى هذه الطريقة. وذلك يُزيل ما ذكره من الإغراء، لأن الوَجَل والخوف إنما يزولان عن المكلَّف متى علم انتهاء تكليفه. فإذا لم يعلم ذلك فالخوف قائم. فلا يمتنع أن يكون تعالى يعلم من حال بعض عباده ممَّن يصطفيه للرسالة، أن هذا الإعلام لا يكون إغراء له بالمعاصي؛ بل يكون بعثًا له على الزيادة من الطاعات والعبادة. فتحمّلُه الرسالة على الوجه الذي نقوله. فقد بانَ أنه لا فساد في بعثتهم من الوجه الذي ذكروه، وأن الطعن بذلك لا يصحّ. فهذا الجواب أبيَن وإنما ذكرنا الأول لتعلم طريقة مَنْ سلك من شيوخنا ذلك المسلك في الجواب عن هذه المسألة.

شُـبهة أخرى

[في الدلالة على أن كثرة الرُسُل لا تستلزِم كثرة المعجزات]

قالوا: لو وَجَبَت البعثة، لتعريف المكلّف مصالحه، لوجَبَ إذا كان في المعلوم أنه يصلح في ذلك إذا بعث الله إليه عددًا كثيرًا من الرُسُل، وهو واحد، أن يجب ذلك، وأن يلزم مثلُه في سائر المكلَّفين، وذلك يؤدِّي إلى كثرة المعجزات، وخروجهما عن أن تكون معجزة؛ وهذا ينقض البعثة.

واعلم أن هذا الاعتراض، إن صحَّ، فإنما يقدح في بعثة دون بعثة، وليست هذه طريقة البراهمة. ولا يمتنع ألَّا تحسُن بعثة بعض الرُسُل؛ بل قد بيَّنَّا ذلك من قبل.

وجملة ما نقوله في ذلك أن البعثة إذا تضمنت فسادًا، لأمر يرجع إلى حال المبعوث أو المبعوث إليه، لم تحسن، ولم يجُز منه تعالى أن يكلِّف ما لا يتم إلا بهذه البعثة؛ وإن كان يقدح في دلالة الأعْلام فكمثل. ولا يمتنع عندنا أن يكثر الرُسُل، وإن لم تكثر المعجزات؛ لأن الواحد منها قد يكون دلالة وعلمًا للجماعة، ولا يجب أيضًا، إذا أكد، أن يخرج من أن يكون ناقضًا للعادة، ما لم تنته الحال فيها إلى أن تصير عادة. وشرح هذه الجملة يذكر من بعد.

شُــبهة أخرى

[شُبهة عدم وجود دليل على كون المبعوث رسولًا لله]

قالوا: إن البعثة، لو حَسُنَت لكانت تحسُن لتعريف المصالح، كما ذكرتم؛ ولا يتمكن المبعوث إليه من تعريف المصالح من قِبَله إلا بدليل، ولا دليل يدل على كونه مبعوثًا رسولًا لله تعالى؛ لأن أفعاله لا تدلّ على ذلك، ولا أفعال الله تعالى يجوز أن تكون دالَّة على حال هذا الرسول؛ لأن فِعْل الفاعل إنما يدلّ على حاله دون حال غيره. وإنما يدلّ على حال الغير ما يجري مجرى الخطاب. والخطاب لا يدل بنفسه؛ وإنما يدلّ لحكمة فاعله. فقبل أن نعرفه رسولًا، لا نعرف الخطاب وصحته، فلا يمكن أن يدلّ على ذلك الخطاب.

فإن قلتم: إن الذي يدلّ عليه هو المعجز الناقض للعادة.

قيل لكم: إنه لا يصحّ أن يتعلق بدعوى الرسول تعلّقًا يُعلَم به أن يدلّ على صدقه فيها؛ لأن تعلّق الفعل بغيره إنما يصحّ على وجوه مخصوصة ذكرتموها في باب الصفات. وقد علمنا أن كل ذلك التعلّق لا يصحّ في المُعجِز. ومتى قلتم فيه إنه كالتصديق فقد عرفتم أن التصديق إنما يُعرَف في الشاهد من جهة الاضطرار إلى الإرادة، وذلك لا يتأتّى في القديم تعالى. هذا، ولا يمكن أن يُعلَم في المعجز أنه من قِبلَه تعالى؛ لأن قدر ما يدخل في قوى العباد، أو يقع منهم عند الطبائع والحِيَل، أو يفعله الله تعالى عند أفعالهم، تتعذَّر معرفته. ولو أمكن ذلك لكان يبعُد حصر العادات، وما يكون نقضًا. وإذا لم يتم لكم تصحيح دلالة تُعلَم بها بعثة الرُسُل، فيجب القول بإبطال البعثة.

واعلم أن هذه الشُبهة تبطُل بما نذكره في المعجزات. ونحن نكشف القول في ذلك، ونُورِد فيه ما يتجلى معه وجه دلالتها، وتزول معه كل شُبهة، إن شاء الله.

الكلام في الجنس الثاني من النبوَّات
الكلام في المعجزات

[في بيان تعلّق وقوع البعثة بمعرفة المُعجِز]

اعلم أنّا متى لم نُبَيِّن فيها أنها تدلّ على صدق الرسول فيما يدَّعيه من الرسالة، والوجه الذي، لكونها عليه، تدل على ذلك، وكيفية دلالتها عليه لم يصحّ أن نبيِّن وقوع ما جوَّزناه في البعثة؛ لأنّا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه. فلا بدَّ من بيان ذلك، وتفصيل القول فيه.

وقد يمكن بيان ذلك، وإن لم تقع البعثة؛ لأنه، كما يصحّ أن يعلم حُسْن البعثة ووجوبها، فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها، وإن لم يحصل الأمران. ولا ينقض ذلك ما ذكرنا الآن؛ لأنّا علّقنا وقوع البعثة بمعرفة المعجز، لا أنّا نعلّق معرفة المعجزات بوقوع البعثة. فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع، كما أن حصول البعثة فرع عليه. فلذلك وجب تقديم القول فيه.

فإن قال: إنما كان يصحّ ما ذكرتم لو كان لا دليل يدلّ على النبوَّة إلا المعجزات. فأما إذا صحَّ أن يدلّ عليها سواها، فلماذا جعلتم ثبوت ذلك فرعًا على الكلام في المعجزات؟ أوَليس من قولكم أنه يصحّ أن يُعلَم الشيء بدليلين، بل بأدلة، ولا يجب عندكم، إذا دلَّ عليه دليل معيّن، أن تقطعوا على أنه لا دليل يدل عليه سواه؟ فجوّزوا العلم بوقوع البعثة، وإن لم يعرف حال المعجز، ولا وجه دلالته. وهذا يُبطِل قولكم: إنه أصل في هذا الباب.

قيل له: لو صحَّ أن يعلم كون الرسول رسولًا بأمر سوى المعجزة، ثم رتب الله تعالى بعثتهم هذ الترتيب، فلم يدلّ على ذلك إلا بالمعجزات، لوجب

كون الكلام في المعجزات أصلًا الآن، وإن كان لولا هذه الحال، كان لا يكون أصلًا له، كما نقول في كثير من علوم الاستدلال، إن بعضها يصير أصلًا لبعض لأمرٍ يرجع إلى ترتيب الأدلة. وإن كان لو لم يكن مرتبًا هذا الترتيب لم يكن يجب ذلك. فكيف وذلك لا يصحّ؛ لأنه لا شيء يصحّ أن يدلّ على بعثة الرُسُل إلا المعجزات!

فإن قال: ومن أين أنه لا يجوز أن تُعرَف نبوَّة الأنبياء إلا بالمعجزات؟

قيل له: إنّا لم نقل إنها لا تُعرَف، على كل وجه، إلا بالمعجز؛ وإنما نقول: لا يصحّ أن تُعرَف من جهة الاستدلال، ومع ثبات التكليف، إلا بالمعجز. فأما مع ارتفاع التكليف، فقد يجوز أن تُعلَم النبوَّة بالعلوم الضرورية؛ لأنه لا شيء يصحّ أن يُعلَم باستدلال إلا ويصحّ عندنا أن يُعلَم باضطرار، على ما بيَّنّاه في باب الأصلح.

فإن قال: ومن أين أن، من جهة الاستدلال، لا يصح أن يدلّ على النبوّات إلا المعجزات؟ أوَليس ذلك ينقض قولكم: إن الشيء لا يمتنع أن يُعلَم بأكثر من دليل واحد؟

قيل له: إنّا نجوِّز ذلك، ولا نُوجِبه؛ فلا يمتنع في بعض الأمور، أن يُعلَم أنه لا دليل عليه إلا دليل واحد، وطريقة واحدة. فذلك موقوف على الدليل. وعلى هذا الوجه، رتّبنا العقليات على وجهين؛ فوجدنا فيها ما تدلّ عليه أدلة، وفيها ما لا يدلّ عليه إلا دليل واحد. وإنما كان يجب ما ذكرته، لو كانت الأدلة تكون أدلة على المدلول بفِعْل الفاعل. فأما إذا كانت تدلّ عليه بضرب من التعلّق فالذي ذكرناه صحيح.

فإن قال: أليست المعجزات تدلّ على طريقة المواضعة؟ وما يحلّ هذا المحل إنما يدلّ باختيار الفاعل. فهلّا جاز أن تدلّ على النبوّات أدلة كثيرة؟

قيل له: ولا يجب، فيما يدلّ على طريقة المواضعة، أن يصحّ فيه ما ذكرته؛ بل لا يمتنع ألّا يجوز أن تدلّ عليه إلا طريقة واحدة. ألا ترى أن الخبر

عن الماضيات هو الذي يدلّ، من جهة المواضعة، على إثباته أو نفيه؟ ولا يجوز أن تدلّ عليه إلا هذه الطريقة. ولا معتبر باختلاف اللغات؛ لأنها، وإن اختلفت، فجميعها إذا كان خبرًا، يدلّ على حدٍّ واحد. فأما المستقبل من الأمور فقد يكون في حكم الماضي؛ وقد يجوز أن يدلّ عليه الأمر والنهي، وإن كانا في بعض الوجوه، يرجعان في المعنى، إلى طريقة الخبر. فليس بواجب، فيما يدلّ بالمواضعة، أن تصحّ فيه الكثرة، كما لا يجب، فيما يدلّ، لا عن طريق المواضعة، ألّا تصحّ فيه الكثرة. فالحال فيهما جميعًا موقوفة على الدلالة.

فإن قال: إن الذي يدلّ بالمواضعة لا يجب أن تكون الطريقة فيه واحدة؛ لأن ما يتغير على المنظر قد تصحُّ المواضعة عليه من قولٍ، وفعلٍ، وكتابة. فجوّزوا مثل ذلك في المعجزات أنّ غيرها قد شاركها في الدلالة على النبوَّة.

قيل له: إنّ من حق ما يدلّ، على طريقة المواضعة، ألّا يدلّ على ما يدلّ عليه لأمر بدل جنسه وصفته، وإنما يدلّ بالقصد، الذي لولاه لَما تعلَّق بمدلوله؛ ولأنه يجب في القصد، الذي هو شرط في كيفية دلالته، أن يُعلَم أولًا باضطرار، فيتقرر في النفس ذلك، ثم يُبنى عليه الاستدلال.

ولهذه الجملة، قلنا إنه تعالى لا يجوز أن يخاطب إلا بعد مواضعةٍ متقدمةٍ، تُعرَف كيفية تعلّقها بالمقاصد، وتأثير المقاصد فيها. فإذا صحَّت هذه الجملة، لم يمتنع فيمن يعلم مقاصده باضطرار، أن يتسع في المواضعات؛ لأن كل ما يختلف على المنظر تصحّ هذه الطريقة فيه. فأما مَن لا يعرف مقاصده إلا بالاستدلال فليس تصحّ فيه هذه الطريقة من الاتّساع في المواضعات، لاستحالة بعضها عليه، كالحركات وغيرها التي يختلف بها أبعاض الإنسان. فإذن لا تصحّ فيه إلا طريقة الخبر، أو ما يجري مجراه. والمعجزات فإنما تدلّ على النبوّات على حدّ دلالة المواضعة لأنها تقع موقع التصديق فيما ادّعاه من الرسالة والنبوَّة. فلا تصحّ فيها إلا هذه الطريقة.

[في الدلالة على أن الذي يدلّ على النبوّة هي المعجزات]

فإن قال: ألستم قد قلتم: إن بشارة نبي متقدّم تدلّ على نبوّة المتأخّر؛ فقد دلَّ على نبوَّته غيرُ المعجز؟

قيل له: إنّا لم ننكر أن تَدُلّ على النبوَّة، من جهةٍ غير القديم تعالى، الأخبار؛ وإنما قلنا إن الذي يدلّ عليها، من جهته تعالى، لا يكون إلا المعجزات.

فإن قال: أليس قد قدَّرتم المعجزَ تقدير الخبر؛ فيجب أن يجوز في الخبر، الواقع من قبله تعالى، أن يدل على النبوَّات؛ لأنه إن لم يدل، فالمعجز القائم مقامه بأن لا يدلّ على ذلك أولى؟

قيل له: إن الخبر الواقع من قِبَله تعالى، لو علمناه، ولا معجزَ، لدلَّ كدلالة المعجز. لكنه لا سبيل لنا إلى أن نعلمه إلا إذا كان نفس الخبر معجزًا، أو يقترن به المعجز، فتعود الحال، في ذلك، إلى أنه لا يجوز أن يدل، من قبله تعالى على النبوَّات، إلا المعجزات. وإنما كان كذلك، لأن الخبر، إذا وقع من أحدنا اضطررنا إلى مقاصده؛ فصحَّ أن نعلمه، واقعًا من قِبَله ودالاً على ما يدلّ عليه، وإن لم يقترن به معجز، كما يُعلَم من تصرفه الواقع بحسب أحواله، أنه فعله، وإن لم يقترن به معجز. وليس الخبر، إذا وقع من القديم تعالى، كذلك؛ لأنّا لا نعلم أنه من قبله، كما [لا] نعلم في حركات الأجسام ذلك. فلا بدَّ من أمر يقترن به نعلم به أنه من قبله. وذلك الأمر لا بدَّ من أن يكون مما لا يصحّ إلا من جهته؛ لأنه إن صحَّ من غيره من الفاعلين، فالحال فيه كالحال في الكلام والحركات. ولا بدَّ من أن يكون واقعًا لا بالعادة؛ لأن ما هذه حاله لا يُعلَم أنه فُعِل لأجل ما قارنه. ولا يكون كذلك إلا وهو مُعجِز على ما نقوله. فقد ثبت أن الخبر من قِبَلَه تعالى، إذا انفرد، لا يدلّ؛ حتى إذا قارنه المعجز دلَّ.

فإذا كان لو صُدِّق النبي بالخبر لم يستغنِ عن معجز؛ وإذا دلَّ عليه بالمعجز استغنى عن الخبر، فيجب ألَّا يدل على نبوّة أنبيائه إلا بالمعجزات، وإن كان قد يدلّ بالخبر على جهة التأكيد.

ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالى، في النبي الأول، لا بدَّ من أن يعرِّفه الرسالة، التي يؤدِّيها بالخبر، ويقترن به المعجز؛ ليعلم الرسول أنه المخبر له. فيصير خبره، تعالى، في النبي الأول بمنزلة ادّعاء الرسول الرسالة، وما يقترن به من المعجز، الدّالّ على صحة الخبر، بمنزلة اقتران المعجز بدعوى الرسول، في أنه يعلم به صحة ذلك.

ولهذه الجملة قلنا: إن مَن جوَّز على الله تعالى الكذب في خبره لم تمكّنه معرفة النبوَّات؛ لأن المعجزات الدَّالَّة على صدقهم لا بدَّ من أن تستند إلى الخبر في أول نبي، على ما قدَّمناه. ولا بدَّ، مع ذلك، من أن تقع موقع الخبر، وتدلّ كدلالته.

فإذا كان الخبر على قولهم لا يصحّ أن يكون دالاً إلا إذا وقع من قِبَله تعالى. فكيف يصحّ في المعجزات أن تكون دالَّةً على قولهم؟ فأما الخبر، إذا وقع معجزًا، فإنه يستغني عن اقتران معجز به، كما يستغني ما يقترن بالمعجز عن معجز ثانٍ، لأنه إذا وقع على وجه يُعلَم، لنظمه وخروجه عن العادة، أن مثله لا يجوز أن يقع من العباد، ولا جرت العادة بوقوعه، على هذا الحد، من قِبَله جلَّ وعزَّ ـ فقد صار وقوعه كذلك كاقتران معجز به. وهذا كما قلنا: إن تسبيح الحصى مُعجِز؛ لأنه، وإن كان كلامًا، فقد وقع على حدٍّ يُعلَم أنه لا يجوز وقوعه من العباد؛ وهو خارج عن العادة. فلو وقع منه تعالى، على حدِّ الابتداء، الخبرُ، على هذا الوجه، صار الكلام الواقع من الشجرة مستغنيًا عن معجز يقترن به؛ لأن وقوعه كذلك لا يكون إلا من قِبَله تعالى.

فإن قال: أليس القول بأنه لا يصحّ أن يُدَلَّ على النبوَّات إلا بالمعجز يقتضي التعجيز؟

قيل له: لو وجب ذلك لوجب، إذا لم يصحّ أن يُدَلّ على كثير من العقليات إلا بدليل واحد، أن يقتضي التعجيز. فإذا لم يقتضِ ذلك، لأمرٍ رجع إلى أن الدليل لا يصحّ أن يكون إلا كذلك، فكذلك القول في المعجزات.

فإن قال: إن العقليات تدلّ على طريقة الوجوب، وليس كذلك المعجزات؛ لأنها تدلّ على طريق المواضعة التي تختلف بالاختيار.

قيل له: قد بيَّنّا أن المواضعة، وإن كانت مختارةً، فوجه دلالتها قد لا يكون إلا على وجه واحد، وتكون سبيلها في ذلك سبيل ما يدلّ على طريقة الإيجاب.

[في بيان أقسام الأدلة ووجوهها]

واعلم أن الأصل في هذا الباب أن الأدلة(١) أجمع إنما تدلّ على وجوه ثلاثة:

أحدها: على طريق الصحة والوجوب.

والآخر: على طريق الدواعي والاختيار.

والثالث: على طريق المواضعة والمقاصد.

فأما الوجه الأول فمن حقه أن يدلّ على ما لولاه لما صحَّ. ولا معتبر فيما ذكرناه من الصحة إلا الوجه الذي يدل عليه؛ لأنه لا معتبر بما عداه. ولذلك دلَّ الفعل على أن فاعله قادر؛ لأنه، لولا كونه قادرًا، لما صحَّ الفعل. ودلَّ حدوث الموجود على محدثٍ؛ لأنه لولاه لم يصحّ كونه حادثًا. وكذلك دلَّ الفعل المحكم على كون فاعله عالمًا؛ لأنه لولا كونه كذلك، لما صحَّ وقوعه مُحكمًا، وإن كان قد يصحّ وجود جنسه، ولا معتبر بذلك؛ لأنه لم يدلّ على كونه عالمًا. بجنسه؛ وإنما يدلّ عليه لكونه محكمًا، كما أنه لا معتبر فيما يدل على كونه قادرًا بجنسه؛ وإنما يعتبر بكونه فعلًا، من أيّ جنس حصل؛ لأنه الوجه الذي له دلَّ على كونه قادرًا.

ولهذه الجملة نقول، فيما يدلّ على هذا الوجه، إنه لا معتبر فيه بالجنس، وإنما المعتبر بالوجه الذي عليه يدل؛ لأن ذلك الوجه هو الذي يتعلق حصوله

---

(١) الأدلة: ما أوصلت إلى العلم بالمدلول عليه. (أعلام النبوّة للماوردي ص ٥). هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما يعلم في مستقرّ العادة اضطرارًا. (الإرشاد للجويني ص ٨).

بما قلنا إنه يدل عليه. وكذلك قلنا: إن الأجناس لا تتعلق، في كونها أجناسًا، بالفاعلين، وإنما يتعلق حدوثها بهم. وكذلك منعنا من أن يصحّ من القادر أن يقلب الأجناس؛ لأن الذي يصحّ منه، من حيث كان قادرًا على إحداث الأجناس، الذي لا يؤثّر في دخولها في كونها أجناسًا ولا في خروجها عنه، وإنما يؤثّر في ظهور ذلك للمدركين الذين لا يعلمون اختلاف الأجناس إلا عند الإدراك.

ولذلك قلنا: إن مَن يعرف اختلاف الأجناس، لا بهذا الوجه، فإنه يعلم المختلف منها والمتفق، قبل أن يحدثها ويفعلها.

فإن قيل: كيف يصحّ أن تقولوا: إنه يدلّ على هذ الوجه، وهذا القول منكم يقتضي أن تعلموا كونه قادرًا قبل اختيار الفعل، حتى يصحّ أن تقولوا إن الفعل دلَّ عليه من هذا الوجه؟

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأنّا إنما نتكلم على ما علمناه دليلًا وطريقًا للمعرفة بالمدلول على أيِّ وجهٍ دلَّ عليه، فيجب أن يكون علمنا بالأمرين قد تقدم، ليصحّ أن نتكلم في ذلك كما يجب، إذا بيَّنَّا العلّة لماذا أوجبت المعلول، أن يكون علمنا بهما قد تقدَّم، حتى يصحّ أن نتكلم في هذا الوجه. ولذلك مثال في الضروريات؛ لأنّا نعلم المدركات بالإدراك، ثم نتكلم في أنه لِمَ صال طريقًا لمعرفتها، وعلى أيِّ سبيل نعرفها بالإدراك، ونبيِّن الوجه في ذلك. وهذا يبيِّن سقوط ما ظننته. وبمثل ما قلناه يسقط قول مَن يقول: كيف دلَّ الفعل على كونه قادرًا، من حيث لولا كونه قادرًا، لَما صحَّ؟ وذلك يُوجِب أن الفعل فرع على كونه قادرًا، وأن تعلموه قادرًا أولًا ثم تعرفوا الفعل. وذلك لأنّا قد بيَّنَّا أن طريقة العلم في الترتيب لا يجب أن تكون كطريقة المعلومات. فما هو أصل في نفسه قد يكون العلم به فرعًا، وما هو فرع في نفسه قد يكون العلم به أصلًا. فالواجب أن تعتبر حالها في نفسها. ولولا أن الأمر كذلك لصحَّ أن نستدلّ بالمحدثات على المحدث القديم تعالى؛ وفساد ذلك يبيِّن صحة ما قلناه. فنحن نعلم أولًا وقوع التصرف بحسب قصد زيد ودواعيه، ثم نستدلّ بوجوب كونه كذلك ـ على طريقة واحدة، ومُفارقة حاله لحال غيره في تصرّفه ـ على أنه إنما صحَّ منه لحالٍ يختصّ بها؛ فعلم بذلك أنه

قادر. وإذا علمناه صحَّ أن نعرف أنه إنما دلَّ عليه من جهة أنه لولاه، لَما صحَّ؛ لأن طريق كونه قادرًا يتضمن ذلك.

وكذلك القول في سائر ما يدخل في هذا الباب.

[في بيان توضيح شروط الفعل المُحْكَمْ]

فإن قال: أليس الفعل المحكم قد يصحّ ممَّن ليس بعالِم؛ لأن صحته عندكم موقوفةً على كونه قادرًا؛ لأنه لولا كونه قادرًا لما صحّ، وإن كان عالمًا، ومتى كان قادرًا صحَّ، وإن لم يكن عالمًا؟ فكيف يصحّ أن تقولوا: إنه إنما دلَّ على كونه عالمًا من حيث لولا كونه كذلك لما صحَّ؟

قيل له: إن الذي يقتضي كونه قادرًا هو صحة وجود ما يقدر عليه، من دون أن يتعلق بغيره. فمتى حصل للفعل تعلقٌ بالغير، لم يمتنع أن يحتاج، في وقوعه، إلى أمر زائد، كما أن كونه قادرًا إنما يقضي صحة حدوث الفعل. فإذا حدث على وجه مخصوص لم يمتنع أن يتعلق بصفة زائدة على كونه قادرًا. ولا يخرج الفعل، متى وقع، على ما ذكرناه من الوجهين. وذلك لا ينقض قولنا: إن صحة الفعل لا تتعلق إلا بكونه قادرًا فقط؛ لأنّا قد أشرنا إلى حكم زائد على ما بالقادر يصحّ، وجعلنا الفعل دالاً على الصفة الزائدة لذلك الحكم، الذي لا يتعلق بكونه قادرًا فقط. وإن استند، في الصحة، إلى ما يتعلق بكونه قادرًا. ولذلك قلنا: إن دلالة الفعل المُحكَم على كونه عالمًا تتفرَّع على دلالة صحته على كونه قادرًا. وكذلك فدلالة الخبر على كونه مُريدًا تتفرَّع على دلالة صحته على كونه قادرًا. ولولا أن الأمر كذلك لما صحَّ في الفعل المحكم أن يدلّ على كونه عالمًا؛ لأن وجه دلالته صحتُه من قادر دون قادر. ولو كان الوجه، الذي له دلّ، ما يرجع إلى القادر، لم ينفصل في ذلك، حالُ قادر من قادر. وإنما صحَّ ذلك فيه لِما قدَّمناه، من أن كونه مُحكمًا يقتضي تعلّق الفعل بالفاعل على وجه مخصوص؛ وذلك لا يتم من حيث صحَّ حدوثه فقط، فوجب أن يدلّ على حال زائدة، كما نقوله في دلالة كون الخبر خبرًا على كونه مريدًا، إلى ما شاكل ذلك؛ لأن الوجه الزائد على حدوثه قد اقتضى فيه مثل الذي قدَّمناه في كون الفعل مُحْكمًا.

واعلم أن من حق هذا القسم ألَّا يوجد إلا ويجب كونه دالاً. لأنه من حيث دلَّ على ما لولاه لَما صحَّ، وجب ذلك فيه؛ لأن قولنا إنه يوجد، ولا يدلّ، ينقض قولنا: إنه يدلّ على ما لولاه لما صحَّ، من حيث لا يخلو، لو لم يدلّ على ذلك، من أمرين: إما أن يقال إنه يوجد ولا يكون دالاً أصلاً، أو يكون دالاً على غير ذلك. وعلى الوجهين جميعًا، ينتقض ما قدّمناه، من أنه إنما دلَّ على كونه قادرًا؛ لأنه لولاه لَما صحَّ.

وينتقض ذلك من وجه آخر؛ لأنه إذا كان في الوجه الذي عليه يدل، لا يختلف، فلو جوَّزنا في بعضه ألَّا يدلّ، والحال هذه، لبَطُلَت دلالته جميعه، كما كان يبطل الوجه الذي لأجله دلّ. فلذلك قلنا: إنه متى وُجِد، وحصل، وجب كونه دالاً، وجعلنا هذا القسم يدلّ، من حيث الوجوب والصحة، على ما تقدَّم ذكره.

فإن قال: فيجب في هذا الوجه ـ كما قلتم في الدليل: لأنه لا بدَّ من كونه دالاً للوجه الذي ذكرتموه أولاً ـ أن تقولوا: إن المدلول لا يجوز أن يدلَّ عليه إلا هذا الدليل؛ لأن التعلّق الذي ذكرتموه، يقتضي ذلك، من حيث لا يصحّ الفعل لولا كونه قادرًا، لأنه لا يصحّ ذلك. فكذلك لا يصحّ من القادر إلا الفعل، ولا حكم له سواه؛ ولا يجوز أن يدلّ عليه ما يتعلق به، ولا يدخل في أحكامه.

قيل له: كذلك نقول فيما لا يقتضي إلا حكمًا واحدًا. فأما إذا كان المدلول يقتضي حُكمين، أو أحكامًا، فغير ممتنع أن يكون كل واحد منهما يدلّ عليه، ويتناوب في باب الدلالة. والمعتبر في هذا الباب بأن يراعي ما لولا المدلول لَما صحَّ، على الوجهين اللذين ذكرناهما.

ولهذه الجملة قلنا: إن كون القادر قادرًا، لما لم يقتضِ إلا صحة الفعل، لم يكن الدّالّ عليه، عقلًا، إلا ذلك؛ ولما كان كونه حيًا يصحّح كونه قادرًا وعالمًا ومدركًا، إلى غير ذلك، لم يمتنع، في كل واحد من هذه الأحوال، أن يدلّ على كونه حيًا.

فإن قال: وكيف يصحّ قولكم: إن الفعل إنما دلَّ على كونه قادرًا؛ لأنه لولا كونه كذلك لما صحَّ، ولما حصل، وأنتم تشترطون في دلالته ما لا يتعلق بالقادر، نحو قولكم إنه لوجوب وقوعه بحسب دواعيه وقصده، وانتفائِه بحسب دواعيه، يدلّ على كونه قادرًا عليه؟

قيل له: إنّا إنما نشترط ذلك في كونه حادثًا من جهته، وأنه فعله، ولاقى دلالته على أنه قادر عليه.

فإن قال: فالمسألة قائمة؛ لأن حاجته إليه في الحدوث ترجع إلى حاجته إليه في كونه قادرًا، وذلك الشرط لا مدخل له في هذا الباب.

قيل له: إن من حق القادر أن يصحّ الفعل منه. فمن حقه أن يجب وقوع فعله بحسب دواعيه، ويُفارق في ذلك غيرَه. فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يدلّ ما ذكرناه على حاجته إليه، كما لا يمتنع أن تدلّ صحته منه على كونه قادرًا عليه.

يبيِّن ذلك أن القادر ينفصل بذلك من الأمور المُوجِبَة، كالعِلَل وغيرها. ولا بدَّ من أن يشترط في دلالة فعله ما به يتميز حال القادر من غيره. ولذلك قلنا: إنَّ مَنْ قال بالقدرة المُوجِبَة لا يمكنه تثبيت القادر وتثبيت حال الفعل إلى الفاعل. وكل ذلك يبيِّن أنَّ ما يشترطه، في هذه الأدلة، لا بدَّ منه؛ لأن التعلّق معه يحصل، أو له تأثير في وجه الدلالة.

فإن قيل ألستم تستدلّون بكونه تعالى حيًا لا آفة به على كونه مدركًا؛ ولا يجوز أن يقال إنما صحَّ كونه كذلك لكونه مدركًا؛ لأن من قولكم أن كونه مدركًا يصحّ لكونه حيًا وذلك ينقض ما قدَّمتموه؟

قيل له: إنما يستدلّ بذلك، من حيث لولا كونه مُدرِكًا للمُدرَكات لَما كان حيًّا؛ لأن الحيّ، بذلك، ينفصل ممَّن ليس بحيّ، ولا فرق من أن يستدلّ بالصفة على حُكمها الذي لولا وجوبه أو صحته، لَما صحَّ حصول الصفة، وبين أن يستدل بحكم الصفة عليها، لأن في الوجهين جميعًا، قد حصل التعلّق الذي اعتمدنا عليه.

[في بيان مفهوم العدل الإلـٰهي]

وعلى هذا الوجه نبني جميع الأدلة العقلية في التوحيد[١] والعدل[٢]، إذا كانت من هذا القبيل؛ لأنّا إذا استدللنا على حدوث الجسم بكونه غير متقدِّم الحوادث، فإنما يصحّ ذلك؛ لأنه لولا حدوثه، لَما صحَّ في المحدثات أن تكون مقارنة له، ولما صحَّ في الجسم أن يكون غير متقدم. وإنما نستدلّ بكونه كائنًا في جهة، مع جواز كونه في غيره، على الكون؛ لأنه لولاه، لما حصل الجوهر. كذلك وإن كنّا نشرط فيه من الشرائط ما هو معروف في الكتب، لِما له من المدخل في التأثير والتعلّق به؛ يبيِّن ذلك أنه، لولا حاجته إلى الكون، لَما صحَّ؛ في كونه كائنًا، أن يختصّ بهذه الشرائط.

فعلى هذه الطريقة، يجب أن يعتبر هذا الباب، فإن تفصيله يطول، ولاستيفاء الكلام فيه موضع هو به أحقّ.

فأما القسم الثاني فإنه الأصل في باب العدل؛ لأنّا نستدلّ على أنه، تعالى لا يفعل القبيح بثبوت أوصافه التي تجري مجرى الداعي إلى أنه لا يفعله، وإن كان ذلك قد يصحّ لما عليه من كونه قادرًا. ونستدلّ في أفعاله على أنها حسنة كونها واقعةً منه، مع علمنا بأنه على حالٍ تقوى منها دواعيه إلى ألَّا يفعل إلا الحسن. فصار إثبات الحسن في أفعاله لا بدَّ منه، من حيث لو لم نثبتها كذلك، لما صحَّ [أن] نثبته عالمًا غنيًا، ونثبته فاعلًا للواجب، بمثل هذه الطريقة.

وإنما قلنا، في ذلك؛ إنه يدلّ، من حيث الدواعي؛ لأنه لولا الدواعي، لم يكن الواقع من الفعل حسنًا؛ [بل كان يصحّ أن يكون قبيحًا كصحة كونه

---

(١) التوحيد: هو الإقرار بأنه (الله تعالى) ثابت موجود، وإلٰه واحد، فرد معبود، ليس كمثله شيء. (الإنصاف ص ٣٤). العلم بأن الله تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحدّ الذي يوصف به غيره، والإقرار بذلك إذا أمكنه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٦).

(٢) العدل: هو وضع كل شيء موضعه. (التوحيد للماتريدي ص ٩٧). وهو الجزاء على العمل بقدر المستحقّ عليه. (أوائل المقالات ص ١٩٥). وقال القاضي عبد الجبار: إذا قيل: إنه تعالى عدلٌ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنةٌ، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢).

حسنًا]؛ وكان حاله، في ذلك، كحال الأجناس التي يصحّ في القادر أن يختار بعضًا على بعض. ولأجل الداعي اختصَّ ذلك الفعل بأن لم يقع من قِبَله، إلَّا حسنًا.

وإنما شرطنا، مع الدواعي، الاختيار؛ لنبيِّن به التفرقة بين هذا القسم وبين القسم الأول الذي تكفي فيه الصحة؛ لأن الفعل قد يقع من القادر، وإن لم يحصل منه سوى كونه قادرًا. ولا يجب في الدواعي ذلك؛ لأن مع الدواعي، لا بدَّ من الاختيار، أو ما يجري مجراه، وإن كان لولا الدواعي لما حصل ذلك. فقلنا: من هذا الوجه، إنه يدلّ من حيث الدواعي والاختيار.

فإن قال: أليس الملجأ لا بدَّ له من أن يفعل ما هو ملجأ إليه؟ أفتقولون إنّ ذلك يدلّ على ما يدلّ عليه من حيث الدواعي، أو من حيث الصحّة؟

قيل له: إنما يدل، من حيث الدواعي، على ما يدلّ عليه. لكن الدواعي، إذا بيَّنت حدَّ الإلجاء لم يكن بُدٌّ من أن يختار ذلك الفعل؛ وإذا لم تبلغ حدّ الإلجاء فإنه إنما يختارُه لوجه الحكمة.

ولهذه الجملة قلنا، في القديم تعالى: إنه إذا اختار الواجب يستحق المدح؛ وفصلنا بينه وبين مَن يختار ما هو ملجأ إليه.

فإن قال: يلزم، على هذه الطريقة، ألَّا تنفوا القبيح إلا عمّن عرفتم من حاله في الدواعي ما وصفتموه في القديم تعالى. وقد علمتم أن غيره من القادرين لا يُعلَم عالمًا غنيًا، فيجب أن تجوّزوا وقوع القبيح، على ذلك، من الأنبياء عليهم السلام.

قيل له: إنّا نعلم في القادر منّا، في أمور مخصوصة، أنه عالِم بقُبحها، غنيٌّ عنها، ونعلم مُفارقة حاله معها في أنه والحال هذه، لا يختارها لغيرها من الأفعال؛ فنجعل ذلك أصلًا فيما نُوجِبه، في القديم تعالى، من أنه لا بدَّ من أن يفعل الواجب وألَّا يفعل سائر المقبّحات. فأما العلم بأن بعض القادرين لا يفعل القبيح، ولا يصحّ أن يعلمه إلا بالسمع، أو ما يجري مجراه؛ لأنه إذا دلَّ على

ذلك علمنا أنه يُخَصّ، مع ما لا يفعله؛ بدواعٍ تقتضي فيه ألَّا يفعله؛ لأن الدواعي فيه مختلفة، لا تجري على طريقة واحدة؛ فلا يمكن أن نعلم فيه ما علمناه من حال القديم.

[في إثبات أن خبر النبيّ، دلالة]

وقد علمنا أنه لا فرق، إذا تقدَّم لنا العلم بأن من حق القبيح ألَّا يقع من العالم الغني، أو بمن يختصّ بما يقوم مقام هذه الدواعي مِن أن يُعرّفَ هذه الدواعي أولًا، فيعلم أنه لا يفعل مَن يختصّ بها القبيحَ، أو يعلم أولًا، بالخبر أو ما يجري مجراه، أنه لا يفعل القبيح، فنعلم أنه مختص بما ذكرناه من الدواعي، كما لا فرق بين أن يُعلَم، بصحة الفعل، كونَه قادرًا، وبين أن يُعلَم أولًا أنه قادر في أنّا نعلم صحة الفعل منه؛ وإن كان لا بدَّ في الوجه الثاني من أن يكون مبنيًا على الوجه الأول.

فالحاصل من ذلك أن كل قادر منّا ينفي عنه القبيح؛ فلا بدَّ، في العلم بذلك من حاله، إلى أن نعرف الدواعي المخصوصة، أو إلى أن نعرف أن إثباته يعود بالنقص، على ما عرفنا من حال القديم تعالى، من حيث أخبر، أو دلَّ على أنه لا يفعل القبيح. فلو فعله لكان تعالى قد فعل القبيح، مع علمنا بأن ذلك لا يصحّ فيه.

وعلى هذا الوجه نرتِّب أدلة السمع، فنقول في قول الرسول إنه دلالة؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لخرج قوله تعالى من أن يكون دليلًا. وكذلك قولنا فيما عداه من الأدلة.

فإن قيل: فعلى هذا الوجه، يجب ألَّا تجعلوا ما يدلُّ بالمواضعة، أو ما شاكلها، قسمًا ثالثًا؛ لأنه يعود إلى هذا الوجه؛ لأنه تعالى، لو لم يفعل المُعجِز، عند ادّعاء الرسول الرسالة، لعاد بالنقص على ما نعلم، من حاله، أنه لا يفعل القبيح.

قيل له: إنه وإن وجب أن يُبنى على ما ذكرته في الدواعي، فلا يخرج من أن يكون قسمًا ثالثًا في كيفية دلالته، كما أنّ ما يدلّ، من حيث الدواعي، وإن وجب بناؤه على القسم الأول، فليس ذلك بمانع من أن يدلّ على وجه

آخر. ولذلك جوّزنا أن يفعل ما يجري مجرى المُعجِز عند زوال التكليف، ولم نُجَوِّزه مع التكليف، وعند دعوى الرسالة، وإن كان حاله تعالى لا يختلف. ولم نجوِّز مثل ذلك، في نفي القبيح، عنه. [ولذلك لا نحتاج في نفي القبيح عنه] إلى مواضعة. وقد نحتاج إليها في الوجه الثالث؛ لأن مع فَقْدها، لا يدلّ؛ وإنما يدلّ مع حصولها، على وجه مخصوص.

[في بيان مفهوم المواضعة وشروطها]

والوجه الثالث هو الأصل في دلالة السمع؛ لأنه لا بدَّ من مُواضعة، ولا بدَّ معها من القصد إلى ما يطابق المواضعة، من حيث نعلم أن المواضعة تُدخِل الكلام في أن يكون دليلًا؛ لأنه لا يدلّ لشيء من أحواله. يبيِّن ذلك أن دلالته على ما يدلّ عليه كدلالة الحركات: فكما أنها لا تدلّ، مع فَقْد المُواضعة، وإذا حصلت المواضعة فيها، على طرائق مخصوصة، دلَّت وأفادت؛ فكذلك القول في الكلام. وإنما يفارق الكلام الحركات، من حيث تتَّسع وجوهه، ووجوه وقوعه، لاتّساع الحروف المتميِّزة بعضها من بعض، وكثرتها، وصحة التقديم والتأخير فيها؛ فيختلف فيها لذلك النظام؛ ولصحة الاختلاف في مواضع الكلمات منها بالتقديم والتأخير، والانفراد والاجتماع، والخلوّ مما يتخلَّل وحصول ما يتخلَّلها، ولتعاقب الحركات المختلفة عليها. وكل ذلك تميزه الكلام من سائر ما يصحّ المواضعة عليه. وكذلك توجه غرض العقلاء إلى الكلام، فيما يتواضعون عليه، ليصحّ منهم تعريف الأغراض، دون سائر الأفعال. ولذلك نرى مَن يتعذَّر عليه الكلام يدعوه ذلك إلى المواضعة على الإشارات. ولو كان الكلام ممكنًا له لما عدل عنه إلى غيره، للمزيّة التي له في الوجه الذي ذكرناه.

ولهذه الجملة، يفهم أحدنا مُراد العربيّ بالعربية، إذا وقف على طريقة المواضعة فيها؛ ومتى لم يعرف ذلك، وإن عرف سائر اللغات، لم يعرف المُراد.

وإنما كان كذلك؛ لأن المواضعة كالمواطأة في الأفعال. فإذا كانت تُعين الحكم في الأفعال، عند وجودها، فكذلك القول في المواضعة. يبيِّن ذلك أن

المتكلم، بما وقعت المواضعة عليه في الحكم، كأنّه قد كلّم غيره بما واطأه عليه من قبل، فهو بمنزلة أن يقول له: «إذا قلت لك: زيد منطلق، فإنما أُريد بالكلمة الأولى هذا الشخص، وبالثانية هذا الفعل؛ فيكون ذلك تعريفًا وإخبارًا متى تكلمت بذلك. فإن زدت عليه، فقلت: هل زيدٌ منطلق؟ فهو التماس التعريف من قِبَلك. فإن قلت: أليس زيد منطلقًا؟ تغيّر التعريف والتعرّف»: ثم على هذا الوجه، لا بدَّ من تقدير المواضعة في كل كلام مفيد. فإذا صحَّ ذلك وجبت الحاجة إلى المواضعة في كون الكلام دليلًا من الوجه الذي ذكرناه.

فإن حصل معنى المواضعة، من غير طريقة المواطأة والمخاطبة، حلَّ محل المواطأة في هذا الباب. ولذلك نجد أحدنا يَستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حدّ ما نستدعيه بالعبارة، لعادةٍ تقدّمت، يُعرَف بها أن الإشارة تحلّ محلّ العبارة، التي تقدَّمت معرفة فائدتها. وعلى هذا الوجه، نجعل فعل الرسول عليه السلام دلالة عل الأحكام؛ لأنه يحلّ، لمقدِّمات تقدَّمت، محل العبارة التي تقدَّمت معرفتها، ومعرفة فائدتها في اللغة.

وعلى هذا الوجه، تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول. فنقول: إذا صحَّ، لو صدقه تعالى، عند ادّعائه النبوَّة والرسالة، كونُه نبيًا صادقًا؛ فكذلك إذا فعل ما يحلّ هذا المحلّ من المعجزات؛ لأن مجموع قوله: «اللَّهمَّ إن كنت صادقًا فيما ادَّعيت من الرسالة فاقلب العصا حيَّة»، ثم وقوع ما سأل عنه مطابقًا لمسألته، بمنزلة المواضعة المتقدمة على التصديق؛ بل ذلك أقوى في بابه؛ لأن من حق التصديق بالقول أن يصحّ فيه، والحال هذه، المجازُ والاستعارة لأمر يرجع إلى ذات الكلام، وصحة هذه الطريقة فيه. ولا يتأتّى ذلك في الفعل المخصوص إذا التمسه الرسول من المرسِل؛ ليظهر به حاله للمرسل إليه. ونحن نتقصَّى ذلك من بعد.

[في بيان أن القَصْد مُلازمٌ للمواضعة]

فإذا ثبت، بما قدَّمناه، حاجة دلالة الكلام، وما يجري مجراه، إلى المواضعة وجب حاجته إلى القصد المطابق لها؛ لعلمنا بأنه قد يحصل من غير

قصد فلا يدلّ، ومع القصد فيدلّ، ويفيد. فكما أن المواضعة لا بدَّ منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقًا للمواضعة. فلذلك قلنا: إنه يدلّ بالمواضعة والقصد.

فإن قال: فيجب، في دلالة الكلام على كل ما يدلّ عليه، أن يشترطوا ذلك.

قيل له: متى كان يدلّ على هذا الوجه، فلا بدَّ من هذا الشرط، إلا أن يدلّ كدلالة الفعل على أنّ فاعله قادر، إلى ما شاكل ذلك؛ فنستغني عن هذا الشرط.

فإن قال: فما قولكم في دلالة الخطاب على كونه تعالى مُريدًا، أهو من القسم الأول، أو من الثاني؟

قيل له: بل يدلّ، كدلالة الكلام، على قدرة فاعله؛ لأنه لوقوعه على وجه مخصوص يدلّ على كونه مُريدًا على وجه، لولا كونهُ مُريدًا لما حصل على ذلك الوجه. فهو كدلالة المحكم من الكلام على أن فاعله عالم.

فإن قال: إن ذلك ينقض ما قدَّمتموه من أن دلالة الكلام مُفتَقِرَة إلى المواضعة فقط؛ لأنكم، إن قلتم إنه يدلّ بالأمرين، وجب كونُه دالاً على الأمر الذي جعلناه شرطًا في كونه دالاً، وذلك تناقض.

قيل له: إن الكلام في الشاهد صحَّ أنه يدلّ بالمواضعة والقصد، ولنا طريق إلى معرف الكلام بالإدراك والمواضعة بالأخبار، وما يجري مجراها، والقصد بالاضطرار. فصحَّ، عند ذلك، أن يُعرَف به الغرض، ويصير كالدلالة في الشاهد. ولا يصحّ أن نَعرف قصده تعالى باضطرار، لتعذّر ذلك مع التكليف. فوجب أن نعرفه بالاستدلال. وطريق الاستدلال في ذلك، أن نعلم أنه تعالى لا يخاطب بالكلام، الذي تقرَّر فيه بيننا ضرب من المواضعة، إلا وذلك مراده. فيصير علمنا المتقدّم بذلك بمنزلة الاضطرار إلى القصد، ويصحّ عند ذلك، أن نعْرِف به مراده. وذلك بمنزلة ما نقول في أنّ تصرّف العبد يدلّ، عندنا، على كونه قادرًا، لعلمه بوقوعه بحسب أحواله. فإذا علمنا حادثًا، ولم نعلم تعلّقه بالواحد منّا، وعلمنا أن ذلك لا يصحّ فيه، حكمنا بتعلّقه بقادر

مخالف لنا، واستدللنا به على أنه قادر. فالاستدلال في الغائب والشاهد يقع بالفعل على حدٍّ واحدٍ، وإن كانت طريقة العلم بالتعلّق تختلف فكذلك القول فيما ذكرناه من الكلام.

فإن قال: فيجب أن يعرفوا فيه تعالى أنه يريدُ ما يوجِده من الكلام والخطاب، قبل أن يعرفوا الخطاب واقعًا منه، وذلك يمنع من الاستدلال به على أنه مُريد.

قيل له متى عَلِم المستدلّ أنه تعالى يصحّ منه الخطاب على الوجوه المعقولة في المواضعة علم أنه يصحّ أن يريد، كما أنه إذا علم أنه يصحّ منه تعالى أن يُثيب ويُعاقب، علم أنه يصحّ أن يريد. لكنه، قبل أن يقع الخطاب منه، قد تلتبس عليه الحال في ذلك؛ فيجوز ألَّا يصحّ ذلك منه، أو يجوز ألَّا يصحّ ذلك منه لوجه آخر سوى كونه مُريدًا. فلذلك، عند وقوع الخطاب، تتكامل الدلالة.

ولهذه الجملة، جوَّزنا فيمن يعتقد من [البغداديين أنه تعالى ليس بمُريد، أن يكونوا عالِمِين بالخطاب، من حيث كان العلم بالخطاب والوجوه التي يقع عليها] قد يتقدَّم، ويترتَّب في النفس فصحَّ منهم، عند ذلك، أن يعلموا أنه تعالى قد فعله على الحدّ الذي يقع منّا من هذا الوجه، أو من جهة السمع بقول الرسول الذي يضطر إلى قصده؛ فيستدلّون عند ذلك به على الأحكام، وإن جهلوا كونه مُريدًا، بأن يعتقدوا أن حاله، إذا وقعت منه، بخلاف حاله إذا وقعت منّا؛ وإن كان قد يجوز أن يعتقد وأن الواقع منّا أيضًا إنما يتعلق بما هو مراد به بجنسه، وإن كان لا بدَّ من قصد، كما يقولون في القديم تعالى، وإن كان عندهم لا يصحّ عليه القصد. وكل ذلك يبيِّن صحَّة ما قدَّمناه.

[في بيان أن الدلالة على النبوّات لا تكون إلا بالمعجزات]

ونحن نعود إلى الكلام في المعجزات، فنقول: إنه تعالى إذا أراد أن يدلّ على أنّ مَنْ حمَّله الرسالة صادق فيما يدَّعيه من النبوَّة، وفي سائر ما يؤدِّيه، فمعلوم أنه لا يجوز أن يدلّ على ذلك بمثل دلالة الفعل على أن فاعله قادر؛

لأن ذلك لا يتأتّى في حال الغير، ولا يصحّ أيضًا أن يدلّ عليه بمثل هذا الوجه الذي يعلم به أنه لا بدَّ من أن يفعل الواجب؛ ولا بدَّ في فِعْله، من أن يكون حسنًا ووجوهُ القبح عنه مُنتفية؛ لأن ذلك إنما يتم في مقدوراته المتعلقة بدواعيه في أن يفعلها، وألّا يفعلها، وذلك لا يتأتّى في حال الغير؛ فلا بدَّ من أن يدلّ على ذلك بالوجه الثالث، وهو ما طريقه المواضعة، فيصير بما يظهر من الرسول من التماس المُعجِز، عند ادّعاء النبوَّة، بمنزلة أن يكون، جلَّ وعزَّ، واضِعهم على أنه، إذا فعل المعجز، فإنما يريد تصديق المدَّعي؛ ولو لم يحل هذا المحل، لم يكن ليدلّ.

وهذا يبيِّن أن الدلالة من قبله تعالى على النبوَّات لا تكون إلا المعجزات به.

ولهذه الجملة، قلنا: إنه تعالى، إذا أراد أن يحمّل الرسول الأول الرسالة، فلا بدَّ من أن يفعل الخطاب على وجهٍ يكون مُعجِزًا، أو يقترن به المُعجِز ليُعلَم به أنه حادث من قِبَله. ولا يجوز منه تعالى أن يدلّ على الأحكام إلا بهذين الوجهين: إما بخطابه الذي يكون مُعجِزًا أو يقترن به المعجز، أو بقول الرُسُل إذا دَلَّ على صدقهم بالمعجز. ومتى دلَّ على صدقهم بغير هذا الوجه فذلك تأكيد يجري مجرى دلالة القرآن على التوحيد والعدل، في أن ذلك يُعَدّ في التأكيد؛ لأنه لا بدَّ من تقدّم المعرفة بذلك من جهة أدلة العقول. فكذلك القول في المعجزات، وما يَرِدُ بعدها من التصديق بالخطاب.

فإن قال: الذي قدَّمتموه، من أنه لا يجوز أن يدلّ تعالى على نبوَّة الأنبياء إلا بالمعجزات، ينقض إلزامكم المجبّرة تجويز إظهار المعجزات على الكذابين.

قيل له: إنما نُوجِب ذلك عليهم، من حيث نقضوا وجه دلالتها على النبوَّات، فلزمهم ألّا يكون بأن يدلّ على صدقهم أولى من أن يدلّ على كذبهم؛ بل يلزمهم ألّا يكون بأن تكون دلالة أولى من ألّا تكون دلالة أصلًا. وقد بيَّنّا ذلك في المخلوق.

[إيراد بعض الشُبُهات التي تُبطِل دلالة المعجزات]

فإن قال: إن الذي نقضتم الكلام فيه، من أنها هي الدَّالَّة من جهته تعالى على النبوَّات دون غيرها، كالفرع على أنَّ لها حظًّا في الدلالة على النبوَّات، وعلى أنها تدلّ على ذلك، فبيِّنوا ذلك أولًا، ليبطل ما تدَّعيه البراهمة، من أنّ بعثة الأنبياء لا تصحّ من حيث لا يمكن إثبات دليل على نبوَّتهم في مقدوره تعالى؛ وينفون كون المعجز دالاً.

ويقولون: لو كان دالاً، إذا تضمن نقض العادة، لوجب أن يدلّ، وإن كان معتادًا؛ لأن دلالة العقل لا تختلف بالعادة ونفيها.

ويقولون: لو كان دالاً على النبوَّة، لوجب ألاً يصحّ فعلها، ولا نبوَّة، كما أن الفعل لما دلَّ على كونه قادرًا، لم يصحّ وقوعه ممَّن ليس بقادر.

ويقولون: لو كان دالاً لِما وقع إلا وهو دالٌ، فكان يدلّ، عند زوال التكليف، ظهور نقض العادات.

ويقولون: لو كان دالاً؛ لأنه نقض عادةٍ، لوجب، قبل جري العادة في الأمور المعتادة إذا حدثت، أن تكون دالَّة. وفي هذا إيجاب كون جميع العادات معجزًا في الابتداء، وإن لم تكن عادةٌ سالفةً، وهذا متناقض.

ويقولون: لو كان دالاً على صدقه، بأن يتعلق به، لتعلّق الفعل بحال الفاعل؛ وقد علمنا أن ذلك لا يتأتَّى في فِعْل قادريْن، وقد يتأتى إذا كان القادر واحدًا.

ويقولون: كيف يدلّ المُعجِز، مع تجويز القول بأنه تعالى يفعله، عند ادّعاء الرسول النبوَّة لضرب من المصلحة؛ كما يفعل سائر المصالح، ويشدِّد بذلك المحنة على المكلَّفين، كما يشدّد، بكثير من الأمور، المحنة؟ فكيف يصحّ القطع على كونه دالاً؟

وربما طعنوا، في ذلك، من جهة تعذّر معرفة العادات، وأنها لا تصحّ إلا بالمشاهدة، والمشاهدة إنما تتأتى في الوقت دون ما تقدَّم.

ومتى قيل: قد يعلم حال مَن تقدّم بالخبر، طعنوا في الأخبار وأخرجوها من أن تكون مُوجِبَة للمعرفة؛ فيقولون: إذا كان العلم بالمُعجِز لا يتم إلا بمعرفة ما لا يتم إلا بالخبر، والخبر ليس بطريق للعلم فيجب بُطلان كونه دالاً.

وربما طعنوا في المعجزات بهذه الطريقة، من وجه آخر، وهو أن يقولوا: إن المعجزات، لو دلّت، لوجب أن تدلّ [الشاهد لها والغائب] عنها، وفيما بعد من الأوقات؛ وذلك لا يتأتّى إلا في الأخبار؛ فإذا لم تكن طريقًا للعلم لم تصحّ دلالة المُعجِز.

وربما قالوا: لو دلّ، لكان إنما يدلّ على صدقه في أنه رسول فقط، فكان يجب، في كل أمر يؤدِّيه، [أن يحتاج] إلى تجديد مُعجِز؛ لأنه لا يجوز أن يدلّ على صدقه فيما لم يقع منه.

وربما قالوا: كان يجب، إن دلّ على صدقه في جميع ما يخبر به، ألّا يكون لإظهار مُعجِز بعد مُعجِز معنًى.

وربما قالوا: لو دلّ لَما صحّ أن يقع إلا عند ادّعاء النبوَّة، فكان لا يجوز عليه تعالى أن يُظهِره بعد بعثة الرسول بزمان.

ويقولون: كان يجب [لو دلّ على ذلك ألّا يجوز أن يُظهِره على مَن ليس بنبي؛ وقد ثبت بالأخبار ظهوره على كثير من الصالحين والصادقين].

وربما قالوا: لو دلّ لوجب أن يُظهِر تعالى ذلك، ليدلّ على كذب المتنبي، كما يَظْهر لدلالة النبوَّة؛ لأنه يجب في الحكمة تعريف الصادق، لكي يقبل منه.

وربما قالوا: لو دلّ لكان إنما يدلّ على صدقه في الدعوى، فكان يجب أن يدلّ على صدق كل مُدَّعٍ ادّعى الرسالة أو غيرها.

وربما قالوا لو دلّ على النبوَّة لم تختلف دلالته باختلاف أحواله، فكان يجب أن يدلّ على ذلك، وإن كان كافرًا أو فاسقًا، أو كان من قبل كذلك، ثم تاب؛ وأن يدلّ، وإن كتم أو كذب، أو أخطأ؛ كما يدلّ إذا كان نزهًا عن ذلك، لأن دلالة الشيء لا تختلف باختلاف أحوال المدلول.

وربما طعنوا في ذلك، بأن يقولوا: إن العلم بأنّه ناقض للعادات لا يصحّ إلا مع العلم بأحوال أهل العادات، وزوال هذه العادة عنهم في سائر أحوالهم، وذلك تتعذّر معرفته إلا مع العلم بالسرائر، والضمائر، وما يحدث في أوقات الخلوة والغيبة؛ وذلك متعذر.

وربما طعنوا في ذلك، بأنه لا بدَّ، مع كونه ناقضًا للعادة، من أن يعلم أنه فعله، وذلك يتعذَّر، لتجويز أن يكون واقعًا من مُخالِف لنا، أو بقدر مخالفة لهذه.

ويقولون: ولو صحَّ ذلك في المُعجِز؛ إذا خرج جنسه عن مقدور العباد، لَما صحَّ فيما يدخل جنسه في مقدور العباد؛ لأن العاقل يجوِّز أن يقع ذلك من بعض القادرين لمزية، واختصاص، وطبيعة، إلى غير ذلك.

فإذا كان البرهمي تمكّن من إيراد هذه الشُّبَه والمطاعن إلى غير ذلك، مما لم نذكره؛ فكيف السبيل إلى إثبات دلالة المعجزات على النبوّات؟

قيل له: إنّا لم نقل إن دلالته على النبوّات ضرورية، فيزول الطعن فيه؛ وإنما نثبت ذلك من جهة الاكتساب. وإذا بيَّنَّا صحته زالت المطاعن التي يُورِدها القوم.

ونحن نبيِّن جميع ذلك، مع سائر ما يتصل بهذا الباب، مفصَّلًا إن شاء الله.

فصل في وجه دلالة المعجزات على النبوّات

[في بيان شروط المعجزات المؤدِّية إلى الدلالات]

اعلم أنها تدلّ على صدق الرسول فيما يدَّعيه من النبوَّة، من حيث تقع موقع التصديق. فإذا كان التصديق، لو وقع منه تعالى عُقَيْب ادّعائه الرسالة وعند التماسه، من جهة التصديق لدَلَّ على النبوّة؛ فكذلك إذا وقع المُعجِز من قِبَله تعالى. يبيِّن ذلك أنه لا فرق - في رسول زيد إلى عمرو، وقد التمس عمرو منه ما يدلّ على صدقه - بين أن يقول له زيدٌ: «صدقت» وقد التمس تصديقه، وبين أن يقول له: «إن كنت صادقًا فيما ادَّعيتُه من الرسالة فضع يدك

على رأسك»، ففعل ذلك، من حيث حلَّ هذا الفعل محل ذلك القول عند الدعوى، وطلب التصديق. فكذلك القول فيما قدَّمناه.

فإن قال: إن المواضعة في التصديق قد تقدَّمت، وتقرَّرت في النفوس؛ فذلك دلَّ، إذا وقع منه تعالى، على صدقه فيما يدَّعيه من النبوَّة، وليس كذلك حال المُعجِز؛ لأن المواضعة فيه لم تتقدَّم، فلا ينفصل حاله، إذا وقع عُقَيب الدعوى والطلب، وبينه إذا وقع ابتداء.

قيل له إن التماسَه منه تعالى، أن يصدِّقه، فيما ادّعاه، المعجز المعيّن، ووقوعَ ذلك عنده، بمنزلة مُواضعة تقدَّمت، إذا كانت هذه لو تقدَّمت منهما، على وجه يظهر بغيرها كظهور المُواضعة على اللغة، لكان لا فرق بينه وبين التصديق. فكذلك القول فيما قدَّمناه.

يبيِّن ذلك ما مثَّلنا به في الشاهِد، أن وضع يده على رأسه، إذا خلا من ادّعاء رسالته وطلب الدلالة عليه لم يدلّ. وإذا قارن ذلك دلَّ كدلالة التصديق، وصار وقوعه، على هذا الوجه، بمنزلة مواضعة متقرِّرة. فكذلك القول فيما قدَّمناه.

فإن قال: إن ذلك يصحّ في الشاهد؛ من حيث يعرف المُرسَل، فيما يقع من المُرسِل. من وضع يده على رأسه، المقصدَ، وأنه فعله، على وجه التصديق؛ وذلك لا يتأتَّى في الغائب؛ لأن الاضطرار إلى قصد القديم تعالى لا يصحّ.

قيل له: لو منع ذلك من حمْل المُعجِز، على ما ذكرناه، لمنع أيضًا من كون التصديق دلالة لمثل هذه التفرقة. فإذا كان منه تعالى، لو وقع، لدلَّ، وإن كان مُراده يُعلَم باكتساب، كدلالته فيما بيَّنَّا. وإن علم المراد باضطرار فكذلك القول فيما مثَّلناه.

وقد بيَّنَّا، من قبل، أن المعتبر في المواضعة هو ظهور أمره، وإن لم تكن المواطأة فيهما متقدِّمة؛ وما يحصل، في الحال، يحلّ محله تقدّمُه؛ لأن السيد لو قال لغلامه: «إذا وضعت يدي على رأسي، فاعلم أني طالبٌ منك الماء» فوضعُه يده على رأسه يجري مجرى الطلب بالقول؛ وإن كان بدلًا من ذلك؛

قال له الغلام: «إن كنت تريد الماء فضع يدك على رأسك»، ففعل؛ فإنه يحلّ محلّ الأول، ويصير مُواضعة، في الوقت، يجري مجرى ما تقرَّرت المواضعة والمواطأة فيه من قبل. فكذلك لو أظهر، جلَّ وعزَّ، لأُمة الرسول، أنه إذا أراد تصديقه، يظهر مُعجِزًا مخصوصًا، فإظهاره ذلك، بهذه المُواضعة، يحلّ محل أن يقول: «إني أصدقه»، وإن كانت المُواضعة في التصديق متقدِّمة. فكذلك إذا طلب الرسول منه تعالى أن يصدقه فيما يدّعيه بإظهار المعجز بفعله تعالى فهو بمنزلة ما قدَّمناه، في أنه يقوم مقام التصديق.

فإن قال: فيجب، على هذا الوجه، أن يدلّ على نبوَّتهم كلُّ فِعْلٍ يفعله جلَّ وعزَّ، عند ادّعاء النبوَّة، وإن لم يكن مُعجِزًا.

قيل له: لو علم، فيما ليس بمُعجِز، أنه واقع من قِبَله، وأنه فعله لوجه التصديق، لدلَّ كدلالة المُعجِز. لكن ذلك تعذّر فيه إلا أن يكون مُعجِزًا.

فإن قال: أليس قد دلَّ، في الشاهِد، ما ليس بمُعجِز على ذلك؟

قيل له: لأنّا نعلم، عند المشاهدة، أن وضع المُرسِل يده على رأسه، عند ادّعاء رسوله الرسالة وطلب ذلك، واقعٌ من قِبَله، ونعلَم باضطرار، أنه قصد به هذا الوجه. فلذلك دلَّ دلالة التصديق؛ وذلك لا يتأتَّى فيه تعالى إلا أن يكون الفعل مُعجِزًا.

فإن قال: ومن أين أنه، إذا كان الفعل مُعجِزًا يُعلَم من حالته ما وصفتم؟

قيل له: لأن بكونه مُعجِزًا يُعلَم من حاله أنه لم يقع إلا من قِبَله، جلَّ وعزَّ؛ لعلمنا بتعذّره ـ إما في جنسه أو في وجهه ونوعه ـ من سائر القادرين؛ ومتى لم يكن مُعجِزًا لم يُعلَم ذلك من حاله؛ فصار ذلك في بابه بمنزلة ابتداء الاستدلال على إثبات القديم تعالى؛ لأنه لا يمكن إلا بما لا يصحّ وقوع مثله من القادرين.

ويصير تعذّر ذلك من سائر القادرين، في أنه يُوجِب إثبات مُحدِثٍ مُخالف لهم، بمنزلة علمنا بتعلّق المحدَث بمحدِث معيَّن بالمشاهدة. فكذلك لا فرق بين أن نعلم بالمشاهدة أن وضع زيد يده على رأسه من فعله، لوقوعه بحسب

أحواله، وبين أن نعلم في المعجز، أنه من جهة القديم تعالى لتعذّر مثله على سائر القادرين، [إما في جنسه أو في الوجه الذي يقع عليه.

فإن قال: فإن] وجب كونه معجِزًا، [على هذا] الوجه؛ فيجب أن يدلَّ على النبوَّة كلُّ أمر يتعذَّر على سائر القادرين، وإن جرت العادة بمثله، إذا علمناه واقعًا من جهته تعالى دون غيره.

قيل له: لا يجب ذلك؛ لأنّا، بهذا القدر، نعلم أنه من قِبَله تعالى، دون غيره. وقد علمنا أنّ ما يقع منه تعالى قد يقع معتادًا، فلا نعلم، إذا وقع، عند دعوى الرسالة والطلب، أنه مفعول على وجه التصديق.

يبين ذلك أنه لو قال: «اللَّهمَّ إن كنت صادقًا، فيما أدَّعيه من الرسالة، فأطلِع الشمس من مطلَعها في وقتها، وأجْرِها في مجاريها، وأنزِل البَرَد في وقته، والحرَّ في حينه» إلى غير ذلك من الأمور المعتادة لكان وقوع ذلك، على طريقة الاعتياد، لا يُعلَم به أن المُراد به التصديق، دون أن يكون مفعولًا على طريق نقض. فإذًا يجب، مع كونه مما لا يقدر العباد عليه، أن يكون خارجًا عن العادة ليعلَم أنه تعالى فعله، مع حكمته، عند الدعوى والمسألةِ لوجه التصديق.

يبيِّن ذلك أن رسول زيدٍ إلى عمرو، وقد طالبه عمرو بالدلالة، لو قال لزيد: «إن كنتُ صادقًا، فيما ادّعيتُه من الرسالة، فافعل ما العادة جارية بأن تفعله، وإن لم تقل هذا القول»؛ إنه كان لا يدلّ، كما يدلّ وضعه يده على رأسه؛ ولو كانت عادة زيدٍ جارية بأن يضع يده على رأسه دائمًا، لا ينفك من ذلك، لكان لا يدلّ أيضًا؛ فإنما يدلّ ذلك إذا كان المعلوم أنه مفعول لوجه التصديق، ليُعرَف، عند ذلك، تعلّقه بالدعوى؛ فكذلك القول فيما قدَّمناه في المُعجِز.

فحصل من ذلك أنه لا بدَّ، فيما يدلّ على النبوَّة، من اجتماع شرطين:

أحدهما: أن نعلم أنه من قِبَله تعالى.

والثاني: أن نعلم أنه خارج عن العادة.

لأن عند هذين الشرطين، نعلم تعلقَهُ بالدعوى على جهة التصديق.

[في وجوب تزويد الرسول بدلالة تدلّ على نبوّته]

فإن قال: أفتكفي في ذلك الدعوى، أو لا بدَّ من التماس ذلك بعينه معها؟

قيل له: لا بدَّ من الأمرين؛ لأن الرسول لا بدَّ من أن يُظهِر لأُمته أنه مبعوث إليهم لتعريف مصالحهم. فإذا التمسوا منه الدلالة على صدقه، التمس هو من مُرسِله الدلالة؛ فلا بدَّ من طلبه لذلك، وإن لم يجب أن يكون لأمر معيّن؛ لأن ما لا يتعيَّن في ذلك يجري مجرى ما يتعيَّن. فإن طلب أمرًا معيّنًا جاز، وإن لم يطلبه جاز أيضًا؛ لأن المعتبر فيه بالصفة، دون عين مخصوصة. فإذا اختصَّ بالصفة التي ذكرناها فلا بدَّ من أن يكون كافيًا في الدلالة، من أيِّ جنس كان. وهذا بمنزلة ما قلناه، في دلالة الأكوان على حدوث الأجسام، إن المعتبَر فيها بأن تكون حادثة لا يخلو الجسم منها. فمن أيِّ جنس كانت، أو على أيِّ صفة كانت، فدلالتها على حدوث الجسم تامّة. وكذلك القول فيما قدَّمناه من المُعجِز.

وإنما يجب أن يتعيَّن، في بعض الأحوال، ما يلتمسه، إذا كان المعلوم أن الصلاح يتعلق بإظهاره، دون سائر المعجزات؛ لأنه لا يمتنع، في بعضها أن يكون فسادًا؛ وكذلك لا يمتنع في بعضها أن يكون أقرب إلى الصلاح من بعض. فإذا كان هذه حالها وجب أن يتعيَّن المُعجِز، أو يختصّ ضربًا من الاختصاص. فأما إذا عَدِم ذلك فجميعه يتساوى؛ فلا يجب أن يكون من شرطه أن يكون معنيًا أو مخصوصًا، إلا إذا كانت الحال ما قدَّمناه. فالذي يجب في ذلك أن تتقدَّم الدعوى ويحصل الطلب، ثم يقع، منه تعالى المُعجِز، عُقَيب ذلك. فحينئذ تتكامل الدلالة.

فإن قال: ومن أين أنه إذا كان بهذه الصفة أنه مفعول على وجه التصديق، حتى يُعلَم تعلّقه بالدعوى؟ وهلّا جوَّزتم أنه تعالى يفعله لضرب من المصلحة؟

قيل له: قد بيَّنّا، من قبل، أن وقوعه، على هذا الحدّ، يجري أن يقع، والمواضعة قد تقدَّمت. فكما لا يجوز، فيما تقدَّمت فيه المواضعة، أن يفعله تعالى، لا لوجه التصديق، فكذلك القول في المُعجِز.

فإن قال: ومن أين أنه لا يجوز منه تعالى، في نفس التصديق، أن يفعله لغير ما وُضِع ظاهرُهُ له، وقد علمتم أن ذلك غيرُ ممتنع في الكلام أن يُريد به تعالى مرة الحقيقة، وأخرى المجازَ؟

قيل له: إن التصديق، إذا تجرَّد عن قرينة ودلالة، فالواجب حمله على ما وُضِعَ له، [حتى لا يجوز، والحال هذه خلافه. وإنما يجوز في ظاهر الكلام، أن يُراد به المجاز والاستعارة إذا قارنته] الدلالة. فأما إذا تجرَّد فلا يجوز عندنا فيه ذلك؛ لأنّا لو جوَّزنا خلافه لم يصحّ أن نفهم بخطابه، جلَّ وعزَّ، شيئًا، ولا أوجب ذلك كونَ خطابه تعالى قبيحًا. فإذا صحَّ ذلك في التصديق فالواجب مثله في المُعجِز؛ بل المُعجِز في بابه أقوى من التصديق؛ لأن طريقة المواضعة فيه كطريقة الحقيقة، ولا يدخله المجاز. فيجب أن يكون مشبَّهًا بالكلام، لو لم يصحّ دخول المجاز فيه. فإذا وجب ـ لو كان هذا حاله ـ أن يُحمَل على ظاهره إذا صدر من الحكيم، فكذلك القول في المعجزات. وكما لا يجوز أن يقال في التصديق إنه تعالى فعله إذا تجرَّد لِضرب من المصلحة، لا للتصديق، فكذلك القول في المُعجِز.

يبيِّن ذلك أنه، تعالى، لو أراد الاستفساد بتصديق الكذاب، كان لا يزيد على ما يفعله من ذلك، لو لم يكن المقصد وجه التصديق. فكذلك القول في المُعجِز؛ لأنه ليس في الفعل المتعلق بالدعوى أوكد من المُعجِز، كما ليس في القول المتعلق به أوكد من التصديق. وإذا لم يجز منه تعالى أن يصدّق كذابًا، ولا أن يفعل ما ظاهره التصديق له، فيجب القضاء بأنّ ما يتعلق بدعواه، هذا التعلّق، ألَّا يفعله تعالى إلا لوجه التصديق، وإلا كان قبيحًا مُوهِمًا للفساد به.

فإن قال: إن التصديق إنما تعلّق بالدعوى، لأنه موضوع على وجه لا ينفرد بنفسه، ولا يحسُن فِعْله إلا وقد تقدّمه ما يكون تصديقًا له. وليس كذلك حال المُعجِز؛ لأنه قد يفعل على طريق الابتداء من غير دعوى تقدّمت، كما تقولون في ابتداء العادة، وفي نقض العادات عند زوال التكليف. فكيف يصحّ حمله على التصديق؟

قيل له: إن الحال في المُعجِز، وإن كان كما ذكرته، فمتى حصل فيه، بتقدّم الدعوى والطلب، ما يجري مجرى المواضعة، فلا بدَّ من أن يحلّ محلّ التصديق، كما يحلّ وضع زيد يده على رأسه، عند ادّعاء رسوله إلى عمرو أنه رسوله، وطلبه منه أن يدلّ على رسالته بذلك، محلَّ التصديق، وإن كان قد يحسُن منه أن يفعله ابتداء، إذا لم تكن الحال هذه، فكذلك القول في المُعجِز.

[في بيان أن امتحان الرُسُل يكون ضمن حدود المصلحة]

فإن قال: جوّزوا أنه تعالى يفعل ذلك لتشديد المحنة على المكلّف، كما يفعل تقوية الشهوة، إلى غير ذلك.

قيل له: لو جاز ذلك في المُعجِز لجاز مثلُه في التصديق. وقد بيَّنَّا أن هذا القول يؤدِّي إلى إضافة قبيح إلى الله تعالى، وإلى ألَّا يُوثق بأفعاله وأدلته. وإنما يصحّ فيه تعالى أن يقوِّيَ الشهوة؛ لأنه لا يتعلق بها مفسدة. فأما لو تعلق بها ذلك لم يجز منه تعالى أن يقويَها. وقد ثبت أن المعجز تتعلق به المفسدة، ويُوجِب زوال الثقة في أمثالها من الأدلة، لو تفرَّد عن الدعوى؛ فلا يجوز منه، جلَّ وعزَّ، أن يفعل ذلك؛ وإنما يجوز منه جلَّ وعزَّ، أن يشدّد المحنة على المكلّف بما لا يُوجِب مفسدة في تكليفه؛ لأن غرضه تعالى بذلك التعريضُ لمنزلة عظيمة في الثواب. ولا يجوز أن يفعل ما يؤدِّي إلى الفساد فيما كلّفه، فيقتضي ذلك حرمانَ هذه المنزلة.

وبعد، فلو جاز ذلك في المعجز لجاز مثلُه في أدلة العقل. وإذا بَطل ذلك فيه لما فيه من زوال الثقة بالأدلة، فكذلك القول في المُعجِز.

وبعد، فإنما يجوز أن يشدّد تعالى في المحنة بما ينحل طريقه بزوال الشُبهة عند التكليف، أو يتمكن من ذلك فيه. فأما إذا لم تكن الحال هذه فهو ممتنع في الحكمة. ولو جوَّزنا في المعجز، ما سأل عنه لحلّ هذا المحل؛ لأنه كان لا ينفصل حاله، وهو شُبهة، من حاله، وهو دلالة.

وعلى هذا الوجه قلنا: إنه لا يجوز منه تعالى أن يفعل في العبد التصرّفَ بحسب ما يفعله فيه من الدواعي والمقاصد، وإن كان ذلك مقدورًا له، جلَّ

وعزَّ؛ لأنه يكون مفسدة، ولا يفارق حالها حال الدلالة، ويُوجِب القدح في طريق الأدلة. فكذلك القول فيما ذكرناه من المعجز.

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن يكون تعالى مظهرًا لها لما فيه من المصلحة لبعض العباد؟

قيل له: إن ذلك يُوجِب جواز أن يقع منه تعالى تصديق الكذاب. ولا يقصد تصديقه بهذا الوجه. وإذا لم يصحّ ذلك، من حيث كان ظاهره يقتضي تعلّقه بالدعوى، فكذلك القول في المعجز. على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل المصلحة بالدين والدنيا بما يحصل فيه وجه من وجوه المفسدة.

وقد بيَّنَّا أن تعلّق المعجز بالدعوى كتعلق التصديق، وأنه لا وجه يجوز أن يقال معه: إنه يدلّ على صدقه، إلا وهو حاصل فيه. فلو فعله تعالى للمصلحة لوجب أن يكون قد دلَّ على الشيء بخلاف ما هو به، أو فعل دلالةً، ولا مدلولَ. وفي ذلك مفسدة في جملة التكليف.

[في بيان طُرُق استخدام الأدلة]

فإن قال: إني لا أثبت في الأدلة إلا ما لا يصحّ أن يحصل إلا والمدلول على ما تقتضيه، كدلالة الفعل على كون فاعله قادرًا. والمُعجِز فقد يصحّ أن يفعله تعالى، وإن لم تتقدَّم الدعوى من الرسول، فكيف يجوز أن يدلّ على صدقه؟

قيل له: إن الفعل قد يدلّ من وجهين:

أحدهما: على ما لا يصحّ إلا به ومعه.

والآخر: على ما تقتضي الحكمة ألَّا يحصل إلا به ومعه.

وكذلك يصحّ الاستدلال، في باب العدل، على ما يختاره الحكيم ولا يختاره.

ولولا أن الأمر كما قلناه لم يصحّ قيام دلالة على الشرعيات، ولا على ما يختاره العباد، أو يختاره القديم تعالى. وذلك يُبطِل التكليف؛ لأنه يقتضي ألَّا نعلم أنه لا بدَّ من أن يُثيب المُطيع ويُعاقب العاصي، ويقتضي ألا تصحّ

الثقة بفعله تعالى من تمكين ولطف، وبما لا يفعله من مفسدة وغيرها. ومَن ألزم في النبوَّات ما يقتضي زوال التكليف أصلًا فقد أبعد؛ لأنه إنما يمنع من النبوَّة مُحامَاة على التكليف العقلي. فإذا قدح فيها بما يُزيل الأصل الذي يُحامي عليه، فقد طرق على نفسه نهاية ما يريده الخصمُ أن يلزمه. وهذا كما نقول للمشبّه في مسائله؛ لأنه يتطرق ببعضها إلى ما يلزمه نفي القديم تعالى، من حيث يجتهد في تثبيته عند نفسه؛ لأنه يظن أنه متى لم يثبته مشبهًا للأشياء كان نافيًا له؛ فتبيَّن له، عند ذلك، أنه مجتهد في نفيه من حيث يظن أنه مجتهد في إثباته. وهذا طريقة أكثر المخالفين في العدل والنبوَّات في أنها تجري هكذا.

فإن قال: إنما يتم ما ذكرتموه متى ثبت للحكيم طريقة في أفعاله؛ فيصير بتلك الطريقة الثابتة ـ فيما يدلّ فِعْله عليه، بمنزلة ما يدلّ من حيث المصلحة.

قيل له: قد بيّنَّا، في «باب العدل»، أن للقديم تعالى طريقةً، في «باب الفعل» وأنه لا يجوز أن يفعل القبيح، ولا ما يثبت فيه وجه من وجوه القبح، وأنه لا بدَّ من أن يفعل الواجب وما يجري مجراه. فإذا صحَّ ذلك صارت هذه الطريقة مُقتَضية، في أفعاله، أن تكون دالَّة على الطريقة التي ذكرناها.

يبيِّن ذلك أنّا لو علمنا، بعقولنا، من حال بعض القادرين منّا أنه لا يختار من الخبر إلا صدقًا، لكانت أخباره دالَّةً، لا لأنها لا تصحّ أن تقع منه إلا كذلك، كما لا يصحّ أن يقع الفعل إلا من القادر؛ بل لأنّا نعلم أنه لا يختارها إلا كذلك. فقد صحَّ أن دلالة العقل على ما يدلّ عليه لا يجب أن تكون مقصورة على وجه الصحة، دون وجه الاختيار.

ولهذه الطريقة مثال يمكن أن يُبيّن على البراهمة؛ لأنّا نعلم، بالعادة، من الجمع العظيم أنهم لا يختارون الكذب في خبر يجتمعون عليه، إذا كان على شرائط مخصوصة، نذكرها في «باب الأخبار»، وإن صحَّ من كل واحد منهم أن يخبر بالكذب، ولم يمنع ذلك من أن تُعلَم، بخبرهم، صحة المُخبِر، وبخبر أمثالهم. وكذلك [القول، في العادات التي تتفق في الجمع العظيم أو تختلف،

إن ذلك قد يكون دلالة، وإن صحَّ معهم خلافه، فكذلك] القول فيما ذكرناه من دلالة المعجز.

وهذا يبيِّن أن مَن اعترض على المعجزات بما ذكرناه فقد أفسد على نفسه طريقة معرفة العادات والأخبار.

ويبيِّن ذلك أن هذه الشُّبَه تتناسب وما تؤدِّي إليه من نقض الأصول؛ وتتقاربُ، وأن الثقة بالعلوم لا تحصل إلا على ما نقوله من موافقة الأدلة السمعية للأدلة العقلية، والاختيارية للأدلة الواجبة، على ما قدَّمنا ذِكره في تفسير الأدلة.

[في بيان أن المُعجِز يجب أن يكون ناقِضًا للعادة]

فإن قال: كيف يدلّ المُعجِز على صدق الرسول، وقد يُوجِب من جنسه، وعلى صفته، ما لا يدلّ؟

قيل له: إن دلالته على صدقه ليس لجنسه ولا صفاته اللازمة، فيصحّ ما سألت عنه؛ وإنما يدلّ متى علمنا أنه مفعول على طريق التصديق؛ ولا يُعلَم ذلك إلا بأن يكون من قِبَله تعالى، على وجه ينقض العادة، وإن وُجِد من جنسه، وعلى صفته ما ليس هذا حاله لم يقدح في دلالته، كما أن فِعل زيد يدلّ على أنه قادر وعالِم؛ وما هو من جنسه لا يدلّ ذلك من حاله. لمّا لم يحصل له من التعلّق به مثل تعلّقه. وكذلك القول في المعجزات.

يبيِّن ما قلناه أن الذي أدخَل المُعجِز في كونه دالاً على النبوَّات هو صحة وجود ما هو من جنسه وصفته، على طريق العادة؛ لأن عند ذلك يصحّ أن يُعلَم خروج المعجز عن طريق العادة، فيستدلّ به.

وهذا يبيِّن أن السائل جعل القدح في المعجز ما معه يثبت كونه دالاً، وما جرى مجرى الشرط في دلالته.

فإن قال: إني لم أعنِ بالسؤال ما ذكرتم، وإنما عنيت أنه قد يوجد، عند ابتداء الخلق وفي حال زوال التكليف؛ المعجز على هذا الوجه بعينه.

قيل له: لسنا نسلِّم أنه في هذين الوقتين، يقع على هذا الوجه؛ لأنه في ابتداء الخلق لم تتقدم عادة، فيكون ذلك ناقضًا لها؛ وفي حال زوال التكليف قد بطُل حُكم العادات، فلا يصحّ ثبوت بعضها مع بُطلان حُكمها؛ وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

فإن قال: إنما كان يجب أن يدلّ المُعجِز على نبوَّة النبي، لو كان يقع منه تعالى على طريقة الاختيار، فيدلّ على صدقه. فأما إذا لم يصحّ، على ما يقوله مَن خالفكم في الطبع والتولّد، فكيف يصحّ كونه دالاً على المعجزات؟

قيل له: قد بيَّنَّا في «باب التولّد»، وفي «باب حدوث الأجسام»، إبطالَ القول بالطبائع، على اختلاف مذاهبهم في هذا الباب؛ وبيَّنَّا أن ما يفعله تعالى لا يكون إلا في حكم ما يبتدئه ويختار، كان مولَّدًا أو مبتدأً؛ وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

وبعد، فإن أحد ما يَفْسُد به قولُ مَن خالفنا من مشايخنا في الطبع إقرارُهم بالمعجزات والنبوَّات؛ لأن ذلك لا يتم مع القول بالطبع؛ لأن الفعل، إذا وجب حدوثه في الجسم لأمر معيّن معلوم، لم يمكن أن يُقال: إنه مفعول على طريق التصديق لمدّعي النبوَّة؛ لأن وقوعه على وجه الوجوب لبعض الأمور أقوى من وقوعه بالعادة. فإذا كانت العادة، لو جرت به، لم يجب أن يكون دالاً على النبوَّة، فوقوعه لنقض الأمور، على وجه الوجوب، أولى.

[في بيان متى يكون تصديق الكلام دلالة على النبوَّة]

وبعد، فإن الذي يدلّ على النبوَّة الأمر الواقع من جهة الله على طريقة التصديق. فإذا كان ذلك، عندهم، واقعًا بطبع المحل، أمن المحل بطبعه فكيف تصحّ دلالته على ذلك؟

فأما مَن يقول: «إن المُعجِز، إذا كان إنما يدلّ كدلالة التصديق، وكان الكلام لا يدلّ على شيء، لصحة وقوعه مُجمَلًا ومشتركًا، ولدخول الاتّساع والمجاز، فما يحلّ محله، بألّا يدلّ أولى»، فقوله ظاهر السقوط؛ لأنه جعل ما نُصِب منصب الأدلة خارجًا عن أن يكون دلالة؛ لأن الكلام نُصِب هذه النصبة؛

ليدلّ بالمواضعة، على ما لا يدلّ عليه الفعل، وعلى ما لا يُعلَم بالمُشاهدة. لكن المتكلم قد يكون حكيمًا، فيجب في كلامه أن يكون دالاً، وقد لا نعلم حكمته، فكلامه يكون طريقًا للنظر، لا لأنه ليس بدلالة؛ لأنّا لو علمنا من حاله أنه حكيم، لكان دلالة؛ وإنما لا نعدّه دلالة، إذا وقع من جهة لم تثبت حكمته، لأمر يرْجِع إلى أنه لم يقع منه على الوجه الذي يدل؛ من حيث لا نعلم أن مقاصده صحيحة، وذلك لا يقدح في دلالته.

يبيِّن ذلك أن الفِعْل المُحكَم يدلّ على كون فاعله عالِمًا، إذا وقع مرتبًا على طريقة مخصوصة؛ ومتى وقع على طريقة الاحتذاء، أو على غير جهة الترتيب، لم يدلّ. ولا يُخرِج ذلك الفعل المُحكَم من أن يكون دلالة. فكذلك القول في الكلام. فإن كان ما ظنه السائل من الاشتراك ودخول المجاز يمنع من كون الكلام دلالة، [فما قلناه في الفعل المُحكَم وصحة وقوعه ممَّن ليس بعالِم، على بعض الوجوه، يجب أن يمنع من كونه دلالة]. على أن ذلك يقدح في دلالة الفعل أيضًا على كون فاعله قادرًا. وذلك لأن على هذا الوجه الذي يقع من العبد، قد يصحّ أن يقع، بأن يفعله الله تعالى فيه، مع الدواعي والإرادة؛ ثم لم يمنع ذلك من كونه دالاً، لافتراق الوجهين في هذا الباب، كافتراق الجنسين، في أنه يُزيل الشُّبهة واللَّبْس. فكذلك القول فيما ذكرناه من دلالة الكلام؛ لأنّا نقول إنه يدلّ، إذا تجرَّد وعُرِّي من قرينة، على خلاف الوجه الذي يدلّ عليه، إذا ضامه قرينه، ولم يتجرَّد. ونقول: إنه يدلّ، إذا وقع من الحكيم الذي مقاصده صحيحة، على خلاف الوجه الذي يدلّ ممَّن لم تثبت حكمته. فقد صار افتراق هذين الوجهين اللذين على أحدهما يدلّ، وعلى الآخر لا يدلّ، أو يدلّ على أحد الوجهين بخلاف دلالته على الوجه الآخر، بمنزلة افتراق الجنسين. فكما لو افترق الجنس لم يقدح ما سأل عنه في دلالته؛ فكذلك إذ افترق الوجه. ولولا أن الأمر كذلك، لما صحَّ دلالة الكتابة على أن فاعلها عالِم، إذا وقعت على وجه تصرّف فاعلها فيها، ولم تقع منه على جهة الاحتذاء، من حيث يصحّ وجود مثلها ولا يدلّ؛ بل الذي ذكرناه في الكلام أبيَن؛ لأن الكلام إنما يدلّ، متى تجرَّد، على ما وُضِع له، لأنه يخالف حاله إذا قارنه غيره. فقد صار، باختلاف هاتين الحالتين، تختلف دلالته. فإذا صحَّ في

الكتابة التي تقع منفردة على وجهين اختلافُ حالها في الدلالة، فبأن يصحّ ذلك في الكلام أبْيَن.

فإن قال: إني إنما أمنع من كون الكلام دالاً؛ لأني لا أُسلم فيه المواضعة على طريقة واحدة. ولو سلّمتُ ذلك لوجب أن يدلّ إذا كان حقيقة وتجرّد، على خلاف ما يدلّ عليه إذا كان مجازًا.

قيل له: إن وقوع المُواضعة على الكلام يُعرَف باضطرار؛ وكذلك طريقة المُواضعة في أكثر الألفاظ [نعلم ذلك] وإنما يلتبس الحال في بعضه فيُعلَم بطريقة الدليل؛ لأنه لا شُبهَة في أن أهل اللغة قد وضعوا، لتصديق الغير في خبره، لفظة، كما وضعوا، لتكذيبه، لفظة. ومَنْ جحد ذلك فقد تجاهل بأكثر مِنْ تجاهل مَنْ يجحد الضروريات والعادات.

فإذا صحَّ فيه وفي نظائره، صار قول القائل: «صدقت» للمخبر، دلالةً على أنه قد صدَّقه، إذا قصد به التصديق. [فإذا وقع من الحكيم الذي لا يجوز عليه التلبيس والتعْمية، فواجب أن نحمله على أنه قصد به التصديق] وأن ذلك موضوع للتصديق، ومعلوم بالمُواضعة الضرورية، أو أن هذا المُخاطِب قصد به وجه التصديق معلومٌ بطريق الحكمة، كما أن التصديق، إذا وقع من الواحد منّا، يعلم أنه تصديق بطريقة المُواضعة، وبالاضطرار إلى قصده، أو لأنه يعلم أنه لو أراد خلافه، لَما أفْرَده عن قرينه. فإذا صحَّ ذلك فيجب ألّا يصحّ القَدْحُ في دلالة الكلام على ما يدلّ عليه. وإذا ثبت أن التصديق، الواقع عقيب الدعوى يدلّ لو وقع منه تعالى؛ فكذلك المُعجِز.

وبعد، فقد بيَّنّا أن المجاز، والاتّساع، والاشتراك، الذي قد يدخل في الكلام، لا يصحّ دخوله في طريقة المُعجِز؛ لأنه مما تتقرَّر فيه المواضعة في الحال على وجه لا يصحّ فيه الاحتمال؛ بل يجري على طريقة واحدة.

وإنما كان كذلك؛ لأن من حق الكلام أن تتغيَّر فائدته بقرائنه ومقدِّماته وكيفية حركاته، وتقع على وجوه كثيرة، فلم تمتنع فيه طريقة الاتّساع والاشتراك. وليس كذلك طريقة العقل؛ لأنه يضيق عن دخول الاشتراك فيه. ولو صحَّ ذلك أيضًا فيه كان لا يمتنع، فيما يقع موقع المعجز، أن تكون دلالته

تتعيَّن ولا تختلف؛ لأن المُواضعة فيه لا تكاد تُفارِق حال دلالته؛ فلا يصحّ أن يُقال: إن المُواضعة تقدَّمت فيه على وجوه، كما يقال مثله في اللغة، إذا تقدَّمت المُواضعة فيه؛ بل يجب أن يكون المُعجِز، في دلالته، بمنزلة دلالة الكلام، في ابتداء ما تقع عليه المُواضعة، على وجه واحد، وقبل دخول الاشتراك فيه؛ لأن الاتّساع يطرأ على الحقيقة. فكما أنه في هذه الحال، دلالته لا تختلف، فكذلك القول في دلالة المُعجِز.

يبيِّن ما قلناه أن دلالة الإشارة أقوى من دلالة الاسم، من حيث كانت الإشارة أقوى في التخصيص والتعيين، وأبعد من الاحتمال، من دلالة الاسم. فكذلك القول في دلالة الإعجاز، ودلالة التصديق بالقول. وبالله التوفيق.

فصل في العادات

[في بيان أنه لا سبيل إلى العِلْم بالمعجزات إلا العِلْم بالعادات]

اعلم أن العلم بالمعجزات كالفرع على العلم بالعادات، من حيث يُشتَرَط فيها انتقاض العادة، ولا سبيل إلى معرفة ذلك، ولمّا عُرِفت العادة التي يطرأ عليها الانتقاض. فلذلك أفردنا لها فصلًا يتجلى، بما نذكره، فسادُ الشُّبَه التي تُورَد في هذا الباب. فربما التبست الشُّبَه الداخلة على نفس المُعجِز، أو على ما يتصل به. وإذا ذكرناها في حقها تميَّزت من سائر الشُّبَه، وعُرِف موقع الكلام فيها. ونحن نبتدىء بذكر أصل في هذا الباب:

واعلم أن العادات لا مُعتَبَر بها عند ابتداء خلق مَن العادة عادة له وفيه. ولا يعتبر أيضًا ذلك في حال زوال التكليف؛ لأن في هذين الطريقين المقصدَ، بما يفعل، نقضُ العادة. فيصير نقضُ العادة فيهما كالعادة. ولا يجوز اعتبار العادة ونقضِها في حال لا فرق فيها بين الأمرين؛ وإنما يعتبر ذلك في حال يتميز فيها أحدهما من الآخر.

يبيِّن ذلك أن، عند ابتداء الخَلْق، لا بدَّ فيه مما يجري مجرى نقض العادة، وإلا لم يتم المقصد. وكذلك عند الفناء، وزوال التكليف، وحال

الثواب والمُجازاة، لا بدَّ من نقض العادات؛ لأن المقصد بهذه الأحوال لا يتم إلا بما يجري مجرى نقض العادات. وإذا صحَّ ذلك عُلِم أنه لا مُعتَبَر بهذين الطريقين، وأن المُعتَبَر، في ذلك، بالحال التي تتميَّز فيها العادة المستمرة من خلافها، فيُعَدّ خلافها نقضًا للعادة، ويتميَّز للناظر ذلك، فيمكنه أن يعرف به طريقة الإعجاز. وكما لا بدَّ من اعتبار الحالة التي يتميز فيها أحد الأمرين من الآخر، فكذلك لا بدَّ من اعتبار مَن العادة عادةً له؛ لأن العادات تختلف؛ ولا يجب أن تتفق.

وقد علمنا أن نقض عادة قوم قد يكون عادة لآخرين. فلو لم نعتبر حال مَن العادة عادة له، لوجب أن يلتبس نقض العادة بالعادة.

وقد بيَّنَّا أنه لا بدَّ من أن يتميز أحدهما من الآخر. يبيِّن ذلك أن نقض العادة في قوم، إذا صحَّ، وكان المُعتَبَر بعادتهم، فحال غيرهم لا يعتدّ به؛ لأن وجودَهم ووجودَ عادتهم كعدمه، في باب أن عادَتهم غير مُعتَبَرَة. فكذلك نقض العادة فيهم غير مُعتَبَر. فكل قوم يجب أن يعتبر نقض العادة فيهم، كما اعتبر تغيير العادة فيهم. ولذلك صحَّ في عادات أهل السماء، أن تكون نقضًا لعادة أهل الأرض، وكذلك [عادة] بعض البلاد أنها قد تكون ناقِضة لعادة غيرها من البلاد. وهذا بيِّن في بابه. وكما يتَّضح بيانه لا بدَّ، في اعتبار نقض العادة بمَنْ العادة عادة له. فكذلك نبيِّن أنه لا بدَّ من اعتبار كون العادة عادة للعقلاء الذين يميّزون، فيفصلون بينها وبين خلافها. فلو اتفق منه تعالى أن يخلق ما يجري مجرى نقض العادة، ولا أحدَ يعقل في بعض الأرض، لكان ذلك في أنّه غير مُعتَدٍّ به بمنزلة العادة المخالِفَة لعادة أهل الأرض على الوجه الذي بيَّنَّاه.

[في بيان تغيّر بعض العادات وتفاوتها]

واعلم أن العادة المُعتَبَرَة في هذا الباب يجب أن تكون راجِعَة إلى فِعْله تعالى، أو ما يتصل بفِعْله؛ لأنه لا مُعتَبَر بأفعال العباد في هذا الباب. ومتى اعتبرت أفعالهم فلأنها تؤثِّر في أفعاله تعالى، وتقتضي فيه انتقاض العادة. وإنما كان كذلك لأن الغرضَ في انتقاض العادة واعتباره، أن يُعلَم به، في المُعجِز،

أنه من قِبَله تعالى، على طريقة التصديق. فمتى لم تُجعَل العادة التي يجري المُعجِزُ الواقعُ فيها مجرى النقض من فِعْله تعالى لم يتم ذلك. وكذلك لو استمر بقوم طريقة المعصية لم تعُد طاعتهم نقضًا للعادة. وكذلك القول في سائر ما يفعله العباد.

فأما ما نذكره من العادات وتغيّرها في «باب الأخبار» فليس القصد به ما ذكرناه الآن. وأنت تجده مشروحًا في موضعه.

واعلم أن العادات في بابها كاللغات. فكما لا يمتنع تغيّرها، فكذلك تغيّر العادات. فقد يجوز في الأمر، الذي إذا حدث في حال كان ناقضًا للعادة، أن يصير، بعد ذلك، عادةً. وكذلك الأمر المُعتاد قد يقلّ على التدريج، وتتغيَّر به الحال، فيصير الواقع منه، من بعد، جاريًا مجرى نقض العادة. فلا بدَّ، [في] اعتبار نقض العادة، من هذا الشرط أيضًا.

[في بيان أن المعجزات يجب أن تكون صادرة من قِبَل الله تعالى]

فإن قال: إن جميع ما ذكرتموه مستقيم، لكنه لا يُخرِج المُعجِز الناقض للعادة من ألَّا يكون، في دلالته على النبوَّات، مُطَّرِدًا مستمرًّا؛ لأنه، إذا كان الدّالّ على النبوَّة خلق حيٍّ من غير ذَكَر ولا أُنثى، وعلمنا حصول ذلك أولًا وآخرًا، ولا يدل، فالدلالة منتقضة؛ ولا تصحّ الأدلة مع ثبوت الانتقاض فيها. فعلى جميع الوجوه، لا فرج لكم فيما أوردتموه من الأقسام في جواب هذا السؤال. يبيِّن ذلك أن صحة الفعل لمّا دلَّ على كون القادر قادرًا لم تتغيَّر حاله، وكذلك القول في سائر الأدلة.

فإن قلتم: إنها تدلّ، متى كانت متعلقة بالدعوى ومتصلة به، فقد استغنيتم بذلك، إن صحَّ، عن ذِكْر الأقسام؛ لأن ذلك، إذا ذكرتموه، كفى وأغنى، مع أن ذلك لا يصحّ؛ لأنه لا يجوز أن يجعل ما الدلالة عليه دلالة كالشرط في الدلالة؛ وإنما يجوز أن يشترط فيها ما يكون في حُكم المعلوم في حال ما تُعلَم الدلالة، وذلك لا يتأتّى في المدلول. فكيف يصحّ أن تقولوا: إن المُعجِز إنما

يدلّ على صدقه فيما ادّعاه لكونه واقعًا عقيب الدعوى، والمدلول عليه هو الدعوى؟

فإن قلتم: إن المدلول عليه هو حال الدعوى، دون نفس الدعوى، فلا يمتنع أن نجعل الشرط، في دلالته، نفسَ الدعوى؛ لأنها معلومة للمستدلّ. قيل لكم: أليس الرسول، ﷺ، يدّعي، ثم يدلّ على صحة دعواه بالمُعجِز؟ فهو الأمر الذي تُلتَمَس صحته ويُنظَر في صحته. فهو بمنزلة كون القادر قادرًا الذي تلتمس صحته بالنظر في الفعل الذي يصحّ منه. والجملة في ذلك كالتفصيل؛ فلا يصحّ أن يُجعَل شرطًا في الدلالة.

وبعد، فمتى قلتم إنها شرط في الدلالة، وجَبَ من ذلك أن الدلالة على النبوَّات لا تتكامل من قِبَله تعالى؛ لأنها إنما تكون دلالة بدعوى النبي المُرسَل، والدعوى هي من قِبَله، لا من قِبَل القديم تعالى؛ وذلك ينقض ما تقولون، من أن المعجزات يجب أن تكون صادرة من قِبَل القديم، جلَّ وعزَّ.

وبعد، فقد أجريتموها مجرى التصديق. وقد ثبت أنه تعالى لو قال، عند الدعوى، للرسول: «صدقت»، لكان الذي يدلّ هو هذا القول، دون الدعوى. فكذلك القول في المُعجِز الواقع موقعه.

قيل له: إن المُعجِز إذا كان إنما يدلّ على صدق الرسول، فيما ادّعاه من الرسالة، من حيث يقع موقع التصديق؛ وكان التصديق، بالمُواضعة المتقدمة، يدلّ على صحة الدعوى؛ ولم يكن في المُعجِز مواضعة متقدمة، فلا بدَّ من أن يقترن به ما يصير، لأجله، في حُكم ما تقدَّمت المُواضعة فيه، ليصحّ أن يقع موقع التصديق؛ ولا يحصل كذلك إلا بدعوى.

يبيِّن ذلك ما قدَّمناه من أن رسول زيد إذا قال لعمرو: «أنا رسوله»، والتمس منه الدلالة، فقال: «إن كنتُ صادقًا فيما ادّعيته فضع يدك على رأسك»، أنَّ وضعه يده على رأسه، والحال هذه، يدلّ كدلالة التصديق؛ ولا يجب أن يدلّ إذا عُرِّي عن الدعوى، لأنه متى عُرِّي عن ذلك لم يصحّ أن يقع

موقع ما تقدَّمت فيه المواضعة. وإذا اقترن به وقع هذا الموقع. فكذلك القول في المُعجِز؛ وكل أمرٍ يدل على شيء بمواضعة تتجدد، فلا بدَّ فيه من الوجه الذي ذكرناه. وإنما يستغني عن تقدّم الدعوى إذا كانت المواضعة قد تقدَّمت؛ إذ كان ما يدلّ يجري، في دلالته، مجرى أدلة العقول.

[في بيان أن المُعجِز إنما يدل إذا حصل به انتقاض عادة معتبرة]

فأما المُعجِز فقد بيَّنَّا مُفارقته للأمرين. وليس فيما قلناه ما يُوجِب تخصيص الدلالة؛ لأن الوجه الذي رتّبنا الكلام عليه يقتضي أنه إنما يدلّ على وجه لا يحصل إلا مع الدعوى. ومتى تجرَّد عن الدعوى لم يقع على الوجه الذي يدلّ. ولذلك شاهدٌ في أدلة العقول؛ لأنه قد ثبت في الفعل المُحكَم أنه، على طريق الاحتذاء، لا يدلّ؛ وإنما يدلّ، على طريق الابتداء. ولا يعدّ مثلُ ذلك نقضًا للدلالة ولا تخصيصًا فيها. فكذلك القول فيما قدَّمناه في المُعجِز. وغير ممتنع أن يكون تقدُّم الدعوى يقتضي، في المُعجِز، وقوعه على وجه مخصوص. ولا كونه دالاً، على هذا الوجه، بمُوجِب أن يكون المدلول شرطًا في الدلالة؛ لأن المدلول عليه هو صدق المدَّعي، لا نفس الدعوى. وكذلك لو فهم من الرسول ما يجري مجرى الدعوى، لا بالقول، لصحَّ في المُعجِز أن يكون دالاً. وذلك يُبطِل جميع ما سأل عنه.

على أنّا قد بيَّنَّا أن المُعجِز إنما يدلّ إذا حصل به انتقاض عادةٍ معتبرة.

وقد بيَّنَّا أن حدوثه في الابتداء، أو عند زوال التكليف، لا يتضمن هذا المعنى. فهو مُخالِف للمُعجِز في الوجه الذي عليه يدلّ. فكيف يُدَّعَى بذلك، نقضُ الدلالة أو تخصيصها؟

فإن قال: فيجب، على هذا الوجه، أن تجوِّزوا إظهارَ المُعجِز على غير الأنبياء، وألَّا يُعَدَّ ذلك نقضًا لدلالة الإعجاز على النبوَّات.

قيل له: كذلك نقول؛ لأنه، إذا كان يدلّ، من حيث تجري مقارنته للدعوى مجرى ما وقعت المواضعة عليه، على الوجه الذي ذكرناه، فمتى

عُرّي من ذلك لم يقع على الوجه الذي من حقه أن يدلّ. وإذا لم يقع على هذا الوجه فالقول بأنه لا يدلّ لا يكون قولًا ينقض الدلالة، ولا تخصيصًا لها. لكنه لا يجب، من حيث لم يكن قدحًا في معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم، ودلالتِها على النبوّات، أن يحسن منه تعالى إظهارها؛ لأنه قد يجوز أن يعترض فيها بعض الوجوه من مفسدة أو غيرها؛ فيقبح لذلك منه تعالى أن يفعلها. ومَن يسلك في الجواب الوجه الذي سأل عنه السائل فإنما نقول فيه: إنه في زمان التكليف، لأجل أن العادات معتبرة، يصير في حكم ما تقع المُواضعة عليه. فظهوره، لا على الأنبياء، يقدح من هذا الوجه، ويصير بمنزلة أن يقول رسول زيدٍ إلى عمرو: «إن كنت صادقًا يا زيد فضع يدك على رأسك»، فيضع يده على رأسه، وتصير له عادة في أن في أوقات مخصوصة، لا يفعل ذلك إلا على طريق التصديق أن ذلك، في تلك الأحوال، متى وقع، ولم يتضمن التصديق، يكون نقضًا؛ وإن كان متى وقع، في غير ذلك الوقت، لا يكون نقضًا، ويصير كأنه يقول لعمرو وغيره: «إني لا أضع يدي على رأسي في هذه السنة، إلا على طريقة [التصديق لرسولي. فيختص، بالمواضعة، بأوقات مخصوصة، ولا يجب أن يكون ذلك مستمرًا، فيما عدا ذلك] الوقت. وإن وجب استمراره في ذلك الوقت فكذلك، على هذا القول، إذا أجرى الله العادة أن يفعل المُعجِز، على طريق الإبانة للرسول، فقد صارت المعجزات، من هذا الوجه، في الحكم ممّا وقعت المواضعة في حال تعتبر فيها العادات، إذا كان التكليف قائمًا. فيجب أن يكون ظهوره على غير الأنبياء في هذه الحالة، قَدْحًا في المعجزات ودلالتها، وإن كان ظهوره، عند زوال التكليف، ولا يقتضي هذا المعنى.

فإن قال: إذا كان من شرط دلالة المعجزات أن تكون ناقِضَة للعادات، فما تلك العادة؟ وهل يمكن حصرها بوقت وزمان، أو بقدر من العدد، أو بغير ذلك؟ وإن أمكَن حصره فبيِّنوه، وإن لم يمكن، فكيف يصحّ في المعجز أن يكون دالًا، والشرط الذي عليه يدلّ، لا يمكن أن يُعلَم؟

قيل له: إن الوجه الذي عليه يدلّ الدليل، ربّما عُرِف، على طريق الجملة، وصحَّ الاقتصار عليه؛ وربّما احتيج إلى معرفته، على طريق التفصيل.

والمُعجِز يكفي، في دلالته، أن يُعلَم كونُه ناقضًا للعادة على جهة الجملة، ولا يجب حصر العادة بأكثر من أن يُعلَم منها أنها عادة. وهذا كما نقول في الفعل المُحكَم أنه يدلّ، بكونه محكمًا، على أنَّ فاعله عالِم. ولا يجب حصر القدر الذي يدل، وإنما يرجع فيه إلى الجملة. فكذلك القول في المعجزات.

[في توضيح مفهوم العادة وشروطها]

وقد فصل العقلاء بين الأمور المعتادة وبين خلافها، من غير أن تعتبر في ذلك المقادير، [كما فصلوا بين الجملة الحيَّة وبين ما لا يصحّ أن تكون حيَّة، من غير اعتبار المقادير]، وكما فصلوا بين الجماعة التي لا يصحّ أن تكذب في الإخبار عن مخبر واحد وبين غيرها، من غير العلم بالتفصيل؛ وكل ذلك لا يمنع من صحة هذه الأمور. فلا بدَّ، إذا أراد الله تعالى أن يقيم الحجة من جهة الرسول، أن يقدِّم قبل ذلك العادات ويجعلها مستمرة، ويقرِّر في النفوس معرفة حالها، حتى إذا ظهر المعجز، الذي ينقض العادة، يكون قد أزاح العلَّة، وأقام الحجة.

فإن قال: أليس أهل العقول يجوِّزون حدوث أمورٍ لا يقفون عليها، من حيث يقلّ ظهورها، وتجِب الدواعي في إظهارها؟ فكيف يصحّ، مع تجويزهم ذلك، أن يعرفوا انتقاض العادة بالمعجزات؟ فهلَّا جوَّزوا حدوث أمثالها، بحيث لا يعرفون، وعلى وجه لا يجب نقلها إليهم، ولا يتفق ذلك فيها؟ فكيف يمكن، مع تجويز ذلك، الاستدلال بالمعجزات؟

فإن قلتم: إنه لا يصحّ كونها دالَّةً إلا وقد تقدَّم للعقلاء العلم بالمنع من ذلك. فقد علمتم أن العقل، إذا لم يدلّ على المنع من أمر، فلا سبيل إلى المنع منه إلا بخبر. وإذا لم يجب ثبوت الخبر، فكيف يصحّ القطع على أهل العقول بأنهم يعرفون، قبل النبوَّات، امتناع ذلك؟

قيل له: إن من حق [نقض] العادات أن يظهر فيمن العادة عادة له. وإذا وجب ذلك فيها لم يجوِّز أهل تلك العادة خلافه بفَقْد طريقة العلم وطريقة الظن، ولم يتقرَّر في أنفسهم سواء. فإذا كان هذا حاله فالتجويز لا مُعتَبَر به.

فمتى ظهر المُعجِز على الرسول، والحال هذه، ينقض تلك العادة، فيجب كونُه دالاً للوجه الذي بيَّنَّاه في دلالة المعجزات. وإذا صحَّ ذلك لم يعتبر التجويز الذي ذكره السائل، وكان وجوده كعدمه في هذا الباب؛ لأنه إنما يكون له حكم إذا غيَّر العادة. فأمّا إذا لم يغيّر العادة، و[لم] يُغيّر حال أهل العادة، فيما عرفوه، فوجوده كعدمه.

يبيِّن ذلك أن عادة غيرهم لا يعتدّ [بها] لِما لم تتغيَّر حال العادات المتقررة في نفوسهم. فكذلك القول في الأمر المجوّز لأنه لا يؤثِّر، لأنه أقلّ تأثيرًا من العادة الظاهرة في غيرهم؛ فبأن لا يعتدّ به أولى.

فإن قيل: أليس أهل العدل يجوِّزون منه تعالى إحداث عادة مُخالفة للعادة المتقررة فيهم، لأمرٍ تقتضيه الحكمة، كما يجوِّزون ابتداء العادات؟ أفليس هذا التجويز يمنع من الاستدلال بالمُعجِز، من حيث يجوِّزون أن يكون تعالى قد أظهره، ليجعله عادة ثانية، وصادف ظهوره دعوى مَن ادّعى النبوَّة، وإن لم يكن صادقًا؟

قيل له: لا بدَّ من أن يخطر بقلوبهم ـ إذا كانوا قد استدلوا على الله تعالى وعرفوه، وعرفوا العادات ـ كيف تدلّ الأدلة على النبوّات. وإذا وجب ذلك لم يجوِّزوا ظهور ذلك إلا عند إرسال الرُسُل؛ لأن ما ذكرناه دلالة لهم على أنه تعالى لا يجوز أن ينقض العادة إلا بهذا الوجه. فيصير نقض العادة، لا لهذا الوجه، بمنزلة العبث. ويجب، بهذه الطريقة، أن نمنع من هذا التجويز، كما نمنع من تجويز المذاهب الباطلة، للأدلة العقلية الدَّالَّة على فسادها؛ ونقول في المجوّز إنه مُبطِل مُفارِق لطريقة الأدلة، أو نعلمه باضطرار. فكذلك القول فيما سألت عنه.

[في بيان أن الناقضَ للعادة إذا استمر لا يُخرِجه من كونه ناقضًا للعادة]

وبعد، فإن كون ذلك الشيء ناقضًا للعادة مستمرًا في المستقبل، لا يُخرِجه من أن يكون، عند حدوثه ابتداء، ناقضًا للعادة فلا يصحّ، والحال هذه، أن يقال لها عادة بعد عادة، لأنه لا يصير عادة، إلا وعند ابتدائه، حصل ناقضًا للعادة. فلا بدَّ أن يتخلَّل، بين العادتين، نقضُ عادة، فكيف ما سأل عنه؟

فإن قيل: أفتجوِّزون أن يظهرَ الله تعالى المعجزَ على الرسول، دلالة على صدقه، ثم يستمر حدوث ذلك في المستقبل، حتى يصير عادة، بعد أن كان ناقضًا للعادة؟ فإن جوَّزتم ذلك لزمكم، في ذلك المعجز، ألّا يكون دالاً على رسول ثانٍ، ولزمكم تجويز ظهوره على الصالحين. وإن منعتم ذلك فقد نقضتم ما قدَّمتموه من أنه لا يمتنع أن يصير، بعد نقض العادة، عادةً مستأنفة.

قيل له: إنّا لا نُجيز، في المُعجِز الناقض للعادة، أن يحدث، على الدوام، في المستقبل؛ لا لأمرٍ يرجع إلى أنه لا يجوز أن يصير نقض العادة بالاستمرار عادة مستأنفة، لكن لأن ذلك يقتضي التنفير والمفسدة. فلا بدَّ منه، تعالى، أن يجنِّبه الأنبياء عليهم السلام. فإذا لم يتم ذلك إلا بأن لا يديمه، وجب القطع على أنه تعالى لا يُديم ذلك. وهذا هو الذي اختاره شيخنا «أبو عبد الله» رحمه الله. فأما شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله، فإنه منع من حدوث ذلك، من حيث يجري مجرى القدح في دلالة الإعجاز؛ وفصل بينه وبين بقاء المُعجِز، بأن بقاءه لا يقتضي هذ المعنى؛ لأنه الحادث الأول، وليس كذلك إذا حدث ذلك على الأوقات، حالًا بعد حال.

ونبيِّن، بهذه الطريقة، أن بقاء القرآن لا يؤثِّر في دلالته؛ بل يقوى ذلك، وأنه تعالى لما أراد إدامة التكليف بشريعة الرسول جعل المُعجِز، الدّالّ على نبوَّته، يبقى على الأوقات، ويزداد وضوحًا. ولو أن مثل الناقة التي ظهرت على يد صالح عليه السلام دام خروجها من الجبل. لكان ذلك يقدّم في دلالة الأول على نبوَّة صالح.

والذي ذكرناه، أولًا، أصحّ وأولى؛ لأن استمرار العادة فيه لا يمنع من كونه، أولًا ناقضًا للعادة. فكيف يكون قادِحًا في دلالة الأول؟

فإن قيل: وكيف يصير ذلك، متى تكرّر حدوثه، معتادًا، والمتعالم من حاله أن يكون حدوثه، على الأوقات لا يكون بأكثر من تكرّره على الرُسُل؟ وإذا كان تعالى، لو أرسل جماعة في وقت واحد، وأظهر عليهم جنسًا واحدًا من المعجزات، كإحياء الموتى وما شاكله، لم يدخل الواقع من ذلك في

العادة، ولأخرج من أن يكون ناقضًا للعادة. فكذلك المتكرِّر منه في الأوقات. وهذا يصحِّح ما قاله «أبو هاشم».

قيل له: قد عُلِم، في الجملة، أن المُعجِز إنما يدلّ متى لم يكثر، وإن قدرًا من الكثرة يُخرِجه عن بابه. فكذلك [الحد]، لا فرق فيه بين أن يوجد، في الوقت الواحد، على أيدي جماعة وبين أن يتكرر، على الأوقات؛ لأن كِلا الوجهين يُدخِله في العادة؛ إذ قد عرفنا أن الأمور المعتادة قد تنقسم إلى الوجهين: ففيها ما لا يجوز فيه إلا التكرّرُ، على الأوقات، كحركات الفلك وغيرها؛ ومنه ما لا يجوز فيه ذلك، ويجوز فيه الاجتماع، والجميع في ذلك متفق غير مختلف. فإذا صحَّ ذلك، فمتى حدث ذلك المُعجِز الذي ظهر على الرسول، حالًا بعد حال، وكَثُر في أيّامه عن الحادث منه بعد موته في حُكم المعتاد. [فصحَّ فيه ما ذكرناه من أنه إنما يُمنع لِما فيه من التنفير، لا لأنه قادح في الدلالة.

فإن قال: إذا صار داخلًا في المعتاد] فأيّ تنفير يقع به، وقد فارق حالهُ الآن حاله من قبل، كمُفارقة الأمر المعتاد للأمر الخارج عن العادة؟ وما الفرق بين المختلف من ذلك والمتفق؟ فإذا كان المختلف منه لا يؤثّر في هذا الباب؛ لأن الأمر المعتاد المُخالِف للمُعجز لا يقتضي حدوثه للتنفير، فكذلك ما هو في جنسه إذا صار معتادًا. وهذا يُوجِب أن الصحيح جوازُ حدوث ذلك، على خلاف المذهبين اللذين ذكرتموهما.

قيل له: إنه لا يجوز في المُعجِز أن يدوم حدوثه، سواء انتهى إلى هذا الحدّ أو لم ينتهِ إليه؛ لأن على الوجهين جميعًا، يقع فيه التنفير.

يبيِّن ذلك ما نقوله من أن المُعجز لو كَثُر، حتى صار في حكم ما يحدث للمصلحة، لكان في ذلك مفسدة. وهو أحد ما اعتمدناه في المنع من ظهوره على الصالحين وغيرهم؛ لأنّا بيّنّا أنه لو جاز ذلك منه، لحلَّ محل الأسقام وسائر الأمور المعتادة. فإذا صحَّ ذلك استقام ما قلناه. هذا إذا لم يصر الحادث منه في حكم الباقي؛ لأن الذي ذكرناه من جواز بقاء المُعجِز لم نُرِد به أن يبقى بعينه، وإنما أردنا بذلك استمراره، حتى يجري مجرى الباقي؛ لأن القرآن مما

لا يجوز البقاء عليه، لكون حدوثه على الأوقات كبقائه؛ لأن المعتبر هو بصنعته، وصورته، والترتيب الذي هو مخصوص به. فإذا كان في المعجزات ما يحلّ هذا المحل لم يمنع منه أن يحدث، حالًا بعد حال. فلو جعل بعض الأنبياء دلالة نبوّته شهوة لأمور خارجة عن العادة لصحَّ أن يستمر، ويكون حدوثها كبقائها في هذا الباب.

فإن قال: فبماذا ينفصل هذا المُعجِز، إذا حدث على الأوقات، من الأمر الذي المقصود به أن يُفعَل ليصير عادة؟

قيل له: بفرْقٍ بَيِّن؛ لأن ما يقصد به تقريرُ العادة لا تتقدَّمه. وهذا المُعجِز لا بدَّ من أن يتقدمه ما بحدوثه يصير ناقضًا له من العادات. وهذا يبيِّن وضوح التفرقة بين الأمرين، وأن أحدهما لا يلتبس بالآخر.

فإن قال: إذا كان حدوث مثل المعجز قبل الرسول يُخرِجه من أن يكون دالاً، فكذلك القول في حدوثه بعده.

قيل له: إن حدوثه، من قبل، أخرج المُعجِز من أن يكون مُعجِزًا، وأوجب فيه كونه عادةً مستمرة؛ وحدوثه بعده لم يُوجِب ذلك فيه، فأين أحد الأمرين من الآخر؟

[في الدلالة على أن الإخبار عن الغيوب هو معجزة]

وقد ذكر «أبو هاشم»، رحمه الله، عند هذا الكلام، انقضاض الكواكب، وتواتر حدوثه بعد الرسول، ﷺ، وإن كان من جملة معجزاته. وأجاب عن ذلك بأن المستمر منه ليس على الطريقة التي كان مُعجِزًا؛ لأن المُعجِز منه كان الكثير الخارج عن العادة، ثم عاد إلى العادة بعده، ﷺ. وأجاب عن ذلك أيضًا بأن المُعجِز منه في أيامه، ﷺ، يجوز أن يكون انقضاضه على وجه يكون رجومًا للشياطين الذين كانوا يسترقون السمع. فحدوثه كذلك تضمّن الأعجاز. والمستمر منه بعده، صلّى الله عليه، ليس بواقع على هذا الوجه؛ فكيف يصحّ أن يقدح ذلك في هذا الباب.

فإن قال: أليس قد حدث بعده، صلّى الله عليه، كثيرٌ من الأمور التي خبَّر بكونها مما يجري مجرى الغيب، كما حدث مثلُه في أيامه، وهذا نقضٌ لِما قلتم؟

قيل له: إن الإعجاز في باب الإخبار عن الغيوب ليس هو حدوث المُخبَر عنه، ولا نفس الخبر، وإنما هو اختصاصه بالمعرفة التي معها يمكنه الصدق في الإخبار عن الغيوب، ويُعلَم بذلك أنه تعالى خصَّه بذلك العلم، من حيث علم من حاله أنه مما لا يجوز أن يكون [إلا من] قِبَله تعالى، لخروجه من أن يُتَوَصَّل إليه بطرق الضرورة والاستدلال. وذلك يمنع من الاعتراض به على ما قلناه. وسنرتِّب القول، في باب الدلالة على الإخبار عن الغيوب، ترتيبًا تتَّضح به الجملة التي ذكرناها، فيما بعد، إن شاء الله.

فإن قيل: إذا قلتم: إن الذي يدلّ على النبوّات ما ينقض العادة، دون الأمور المعتادة، أتحدّون، في التفرقة بينهما، حدًّا يتميز به أحد الأمرين من الآخر؟ فإن قلتم بذلك فبيِّنوه؛ وإن امتنعتم منه، فكيف يصحّ أن يكون المُعجِز ما يقع على أحد الوجهين دون الآخر، ولا يمكن التمييز بينهما بحدٍّ فاصل؟ أوَليس ذلك يُدخِل الدلالة في حدِّ الجهالة، وأن تكون غير متميزة للمستدلّ مما لا يدلّ، وإن كانت مُلتبسة بالأمور التي لا يصحّ أن تكون دلالة؟

قيل له: إن وجه الدلالة ربما يصحّ الوقوف عليه، وإن لم نحدّ ما يخرج به عن خلافه. أوَلا ترى أن الفعل المُحكَم يدلّ على كون فاعله عالمًا، وإن لم نحدّ ذلك بقدر؛ لكنه إذا عُلِم، في الجملة، بلوغُه مبلغًا يتعذَّر مثله ابتداء على سائر القادرين عُلِم صحة دلالته، من حيث عُرِف هذا من حاله، وإن لم نحدّه بقدرٍ مخصوص، فكذلك القول فيما ينقض العادة لأن الصفة فيه معروفة، وإن لم يحدّ بحدٍّ يميِّزه من المُعتاد، حتى نصف كل واحدٍ منهما بقدرٍ وعددٍ لا يقع فيه الزيادة والنقصان.

فإن قال: إنكم، في ابتداء الكلام، ذكرتم أن العادة، التي يصير المُعجِز ناقضًا لها، يجب أن تكون مضافة إلى الله تعالى، [دون غيره]؛ وذلك لا يتأتّى

منكم في كل المعجزات؛ لأن القرآن، خاصَّةً، ينقض عادة أهل الفصاحة والبيان، وتلك العادة من قِبَلهم، فكيف يصحّ ما ذكرتموه؟

قيل له: قد بيَّنَّا أنها يجب أن تكون من قِبَله تعالى في الحقيقة، أو كأنها من قِبَله، وما يختصّ به أهل اللسان من قدر ما يتأتّى منهم من الفصاحة متعلق بعادة من قِبَله تعالى. فلا فرق بين أن تكون هي من قِبَله، أو ما يتعلق بأمرٍ يكون من قِبَله؛ لأنه تعالى هو الذي يخصّهم بالعلم الذي معه يتمكّنون من الفصاحة. فإذا جرت العادة بذلك القَدْر من العلم، ثم ظهر على رسول الله ﷺ، ما لا بدَّ فيه من زيادة على هذا العلم وجب كونه مُعجِزًا، وحلَّ ذلك محل مقادير ما يمكن العباد من الأفعال؛ لأن ذلك، وإن كان فعلهم، فقد يصحّ فيه [الإيجاز، بأن يخصّ الله تعالى الرسول بقدر كثيرة يمكنه معه قلع الجبال، وقلب البلاد، إلى ما شاكل ذلك]. والذي لأجله فصلنا بين العادة المُضافة إليه تعالى وبين العادة المنسوبة إلى العباد أن ما يُنسَب إليهم، كما كانت العادة من قِبَلهم، فنقضها قد يصحّ من قِبَلهم؛ لأنهم يقدرون على اختيار خلافه، كما قدروا على اختياره. وما حلَّ هذا المحل لا يصحّ فيه الإعجاز. وليس كذلك حال المضاف إليه تعالى من العادات؛ لأنه تعالى هو الذي أجرى به العادة. فمتى نقضه دلَّ كدلالة التصديق، على الوجه الذي قدَّمنا القول فيه.

وإنما قلنا إن العادة لا تعتبر إلا إذا كانت عادة لمَن ظهرت المعجزات فيهم، وتكون معروفةً لهم؛ لأن ما لا يمكنهم معرفة وجوده، كعدمه في أن لا حُكْمَ له. ولذلك لم نجعل ما ورد الخبر به من تعذيب القبر، والمُساءلة فيه، وأمر منكر ونكير، إلى غير ذلك معترضًا على المعجزات، لمّا كان ذلك في حُكْم المغيّب؛ وإنما نعلمه بالسمع الذي لا يصحّ إلا بعد صحة دلالة الإعجاز. ولذلك يجوّز، فيما بيننا، أحياء من الجنّ والملائكة، وإن كان ذلك لو عرفناه، لا من جهة السمع، لكان في حكم الناقض للعادة.

فإن قال: فجوّزوا، على هذا الوجه، أن تكون في جملة العباد مَن يمكنه مِثل المعجزات، لكنه ممنوع منه؛ لأنه إذا كان بهذه الصفة لم يكن قادحًا في

المعجزات. وتجويز ذلك يمنع من أن مجيء الشجر مُعجِز؛ لأنه يجب أن يكون في كثير من العباد أن يمكّنوا من مثله، وإن مُنِعوا منه.

قيل له: قد بيَّن شيوخنا أن هذ المنع لم تجرِ العادة بمثله. فإذا حصل كان بنفسه مُعجِزًا، ومُقَوِّيًا [لإعجاز الأمر الواقع].

وبعد، فقد عرفنا أن المنع مِنْ كثير من الفعل يكون بأمور معقولة تمنع مِنَ القليل، من ذلك القبيل؛ لأن المنع من التحريك، إذا كان بالتسكين، فلا فرق بين تعذّر الكثير والقليل فيه، ولا شيء يُذكَر، في هذا الباب، إلا وهذه الطريقة فيه قائمة؛ وهذا يمنع التجويز الذي ذكره.

ومثل ذلك يُبطِل قول مَن يقول: جوّزوا أنه تعالى خصَّ كثيرًا من العرب بالقُدَر التي يمكن معها يُماثل القرآن في الفصاحة، لكنه منعهم من إظهار مثله. فمن أين أن هذا العلم خارج عن العادة؟ وذلك لأن إظهار ذلك إنما يكون بإيراد الكلام، والمُتعالِم من حالهم أنهم لم يكونوا ممنوعين؛ بل كان التمكين حاصلًا، مع الدواعي الوافرة التي لا مزيد عليها، على ما نبيِّنه من ذلك إن شاء الله.

فصل في معنى ذِكر المُعجِز[1] وشروطه وأوصافه

[في بيان مفهوم المُعجِز لغةً واصطلاحًا ومعنًى]

اعلم أن «مُعجِزًا» في وَزْن «مُقْدِر». فكما أن المُستَفاد بذلك جعْلُه غيرَه قادرًا، فيجب أن تكون الفائدة في قولنا: «معجز» أن غيره جعله عاجِزًا، ويجب ألَّا يكون ذلك إلا من صفاته، جلَّ وعزَّ؛ لأنه الذي يختص بالقدرة على «الإقدار» و«الإعجاز».

وهذه الطريقة مُشتهِرة؛ لأنها بمنزلة «محرّك» و«مسوّد» إلى ما شاكل ذلك. فمَن فعل العجز في غيره فهو «مُعجِز». ولو صحَّ أن يفعل غيره عاجزًا، من غير هذا الوجه، لم يمتنع وصفه بذلك. ويسمَّى ما تعلقت القدرةُ به

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

«مقدورًا»، أو ما تناوله العجز «معجوزًا عنه». لكن أهل اللغة يسلكون في معاني هذه الأوصاف الظواهر من معانيها، دون ما ينتهي «المتكلِّمون» إلى معرفته بالاستنباط، فصاروا يستعملون «المُقدِر» و«المُعجِز» في وجوه التمكين، [وفي] أسباب التعذّر. فإذا مكَّن القادر غيرَه من الأمر يُقال «أقدره»، كما يقال «مكَّنه»، وإن كان الذي فعلَه من قبيل الآلات. وكذلك قد يقال: «أعجزه»، إذا فعل أمرًا تعذّر عنده المعتادُ من الفعل عليه.

وقد تُنْقل اللفظة من أصل اللغة إلى ضرب من التعارف، على حال ما نعرفه من حال كثير من الألفاظ. وربما تدخل فيه طريقة الاصطلاح. وكل واحد من هذين يخالف موضوع اللغة، ويصير باللفظ أمسّ؛ لأن من حق الاصطلاح والتعارف أن تُنقَل اللفظة عن موضوعها. وقولنا: «مُعجزٌ» يفيد، في التعارف، أنه مما يتعذَّر علينا فِعْلُ مِثْله. فهذا مُرادهم إذا وصفوا الشيء بأنه «مُعجِز»: ولذلك عند الإضافة يقولون: هو مُعجِز لنا، وليس بمُعجِز لله تعالى. وربما قالوا: هو مُعجِز «لزيد»، وليس بمُعجز «لعمرو» إذا تأتّى منه فِعْلُه، وعدلوا عن طريقة العجز في هذا الباب، ولم يخصّوا به ما يصحّ فيه العجز وما لا يصحّ؛ لأن القادر منّا لا يصحّ أن يعجز إلا عمّا يصحّ أن يُقدَر عليه في الجنس. وقد صاروا يستعملون هذه اللفظة فيما لا يصحّ أن يقدر أحدُنا عليه، كما يستعملونها فيما يصحّ؛ بل استعمالهم في الأول أكثر، ولا يكاد أن يُستعمل ذلك في المتعارف من الأمور؛ لأن أحدنا، وإن لم يمكنه أن يفعل ما يفعله القوي من الحمل وغيره، فإن ذلك لا يُقال: إنه مُعجِز، من حيث كان مُقارِبًا لما يصحّ أن يفعله. فإنما يعنون بذلك الأمر الذي قد تجلى، وظهر من أمره، خروجُه عن أن يكون تحت إمكان مَن وُصِف بأنه مُعجِز له وفيه.

وقد كان من حق هذه اللفظة في اللفظ ألّا تُستعمل إلا في المعدوم؛ لأن الذي يصحّ أن يُعجَز عنه ويقدر عليه.

وقد علمنا أنه، بالتعارف، يستعمل في الموجود الذي لا يصحّ أن يكون مقدورًا لمَن وُصِفَ بذلك، كإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والأمور العظيمة من الزلازل والأمطار وغيرها. وكل ذلك لا تعلّق للعجز به. ومن جهة

التعارف، لا تستعمل هذه اللفظة إلا فيها. وذلك يبيِّن انتقالها عن طريقة اللغة في الوجه الذي ذكرناه.

وكل الذي شرحناه كلام في العبارة. ونحن الآن نذكر الكلام في المعنى. وهو الذي نريده في الاصطلاح؛ لأنّا قد جعلنا هذه اللفظة، من جهة الاصطلاح، مختصةً بأمر معقولٍ، له أوصاف وشرائط، والخلاف فيها يقع، والحاجةُ إلى معرفتها تمسّ. فيجب التشاغل بها، دون الكلام في العبارات.

واعلم أن من حق المُعجِز أن يكون واقعًا من الله تعالى حقيقة أو تقديرًا، وأن يكون مما تنتقض به العادة المختصَّة بمَن أظهر المُعجِز فيه، وأن يتعذَّر على العباد فعلُ مثله في جنسه أو صفته، وأن يكون مختصًّا بمَن يدَّعي النبوَّة، على طريقة التصديق له. فما اختصَّ بهذه الصفات وصفناه، بأنه مُعجِزٌ من جهة الاصطلاح. فمتى ذكرنا ذلك، في الكلام والكتب، فمرادنا ما ذكرناه الآن، لا ما تقدَّم وصفُنا له في اللغة والتعارف.

وقد بيَّنّا، من قبل، أن الاصطلاح أقوى من التعارف، كما أن التعارف أقوى من وضع اللغة؛ لأنه أخصّ بالأمر الذي وقع الاصطلاح فيه. ولذلك صارت الصفة، إذا لُقِّب بها، أخصّ باللقب عند مَن لُقِّبَ به، في أصل موضوعه؛ لأنه في حُكم الاصطلاح. ولا يمتنع، في الاصطلاح، أن يختلف بحسب المذاهب. وإذا أطلقناه فمرادنا ما ذكرناه، وإن كان مراد غيرنا، ممَّن يخالف في المذهب، خلاف ذلك. فعلى هذا الوجه، يقول قوم، في صفة المُعجِز، إنه ما يتعذَّر على العباد فِعْلُ مثله في جنسه فقط.

ومنهم مَن يقول ما يختصّ الأنبياء والأئمة.

ومنهم مَن يقول هو ما يختصّ الأنبياء والصالحين.

فكلٌّ يَذهب، في معناه، إلى ما وقع الاصطلاح عنده عليه، وبحسب المذاهب.

ونحن نبيِّن الآن القول في تفصيل ذلك، ونُبَيِّن الصحيح مما اختلفوا فيه. ثم نعدل إلى ذِكر صفة النبي، وما يجب أن يكون عليه، ويتفصل به مِن المتنبي، وغيره، إن شاء الله.

فصل في بيان فيما له يجب أن يكون المُعجِز من قبله تعالى

[في حقيقة أن المُعجِز يجب أن يكون لإظهار الرسالة]

اعلم أن ما يصحّ من العبد أن يفعله، أو يجري هذا المجرى، لا يجوز أن يكون دالاً على صدقه، فيما يدَّعيه من النبوَّة، وإن كان واقعًا من قِبَله تعالى؛ لأنّا لا نعلم منه، وحاله هذه، أنه وقع منه تعالى. فلا يصحّ أن يكون دالاً على صدقه؛ لأنّا قدّمنا أن ما يدلّ على ذلك يجب أن يكون المدّعي ملتمسًا له من قِبَله تعالى، على وجه يدلّ على صدقه، فيما حمله من الرسالة. فإذا لم تصحّ هذه الطريقة، فيما ذكرناه، فيجب ألاً يصحّ أن يكون دالاً على نبوَّته.

وقد قلنا إن ما لا يدلّ على نبوَّته لا يكون معجزًا.

وبعد، فإذا كان هذا حاله حلَّ ـ في أنه فعله ـ محلَّ خبره وادّعائه. وإذا لم يدلّا على صدقه، من حيث لا يبيِّن بهما الشخص المتنبىء والصادق من الكاذب؛ بل يصحّ ذلك في كل أحد، فكذلك القول فيما يمكنه أن يفعل مثله.

وبعد، فقد علمنا أن مدّعي النبوَّة يجب أن يبيِّن، بما يَظْهر على، ممَّن يلزمُه أن يصدِّقه ويقبل منه. وقد علمنا أن هذا الفعل لا يبين؛ لأن سائر أُمته، الذين دعاهم إلى شريعته، يقدرون على مثله.

وبعد، فإنه، بما يظهر عليه مما يُقدر على مثله، بمنزلة كونه مصدّقًا لنفسه. فإذا لم يجز في ذلك أن يكون دالاً، من حيث كان مدَّعيًا على غيره، فيجب أن يكون ذلك التصديق من قِبَله. فكذلك القول فيما يظهر من الفعل أنه يجب أن يكون من قِبَل مَن ادُّعِي عليه أنه حمّله الرسالة. فإذا لم نعلم أنه [من] قبلَه إلا بألاً يُقدر على مثله، في جنسه أو صفته، فلا بدَّ من أن يكون بهذه الصفة، حتى يقع موقع التصديق، ويصحّ أن يكون دالاً على صحة دعواه.

يبيِّن ذلك أنه لو جاز أن يكون من قِبله، فيما يجوز أن يكون دلالة على صحة دعواه، لصحّ، فيما يكون من قِبَل غيره من العباد، مثلُه. فلما لم يجز،

فيما يقع من غيره من العباد، أن يكون دلالة على صدقه في دعواه؛ لأنه لم يدع عليه، وإنما ادَّعى التحمّل للرسالة من قِبله تعالى؛ فكذلك القول فيما يكون من قِبَله.

يبيِّن لك أن زيدًا إذا قال لعمرو: «أنا رسول خالد فالتمس منه الدلالة»، فالذي يجوز أن يدلَّ على صدقه ما يقع من قبل خالد، دون ما يقع من قِبله وقِبَل غيره. فكذلك القول فيما ذكرناه.

وبعد، فقد علمنا أنَّ ما يقع منه تعالى، مما لا يقدر أحدٌ عليه، لكنه من باب المُعتاد، لا يجوز أن يكون دالّا على صدقه، فيما ادّعاه من النبوَّة؛ فبألَّا يجوز أن يدُلَّ على ذلك ما يكون معتادًا من العباد أولى بذلك.

فإن قال: إنّا لا نُجَوِّز أن تدلّ، على صدقهم، الأمورُ المعتادة.

قيل له: إن كل أمرٍ صحَّ من العبد أن يفعله، وإن قَلَّ ظهوره، فهو معتادٌ؛ لأن المشاركة من غيره تصحّ فيه، بأن يقف على شبهه ووجه الحيلة فيه. [وإنما يفعل لعلّة الرغبة]، والدواعي في ذلك، ويكثر لكثرتهما. فإذا صحَّ ذلك حلَّ محل المعتاد من هذا الوجه.

فإن قال: إنما أُجوِّز ذلك، إذا كان مما لا تقع فيه المشاركة.

قيل له: إن ذلك، إن صحَّ، فإنه يدلّ على النبوَّة عندنا؛ لأنه يقتضي أنه تعالى أبانه بأمر من الأمور معه تصحّ أن يأتي بما يتعذَّر على غيره، من علم أو آلة، إلى غير ذلك؛ ليعود الحال في ذلك إلى أنه من قِبله تعالى، أو متعلق بأمر هو من قِبله، فيصير بمنزلة مدَّعي النبوَّة، إذا جعل دلالته على ذلك نقل الجبال وطفر البحار؛ لأن ذلك، وإن كان من قِبله، فإنه يدلّ على قدرة عظيمة تنتقض بمثلها العادة. وهذا ممّا تجده مشروحًا، من بَعْدُ، إن شاء الله.

فصل في أن المُعجِز لا بدَّ من أن يكون ناقِضًا للعادة

قد علمنا أن ما جرت العادة بمثله لا يتعلق بدعواه تعلّقًا يقتضي أنه دلالة على صدقه، من حيث يجوز أن يكون مفعولًا للعادة الجارية، لا للتصديق. وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون دالاً على النبوَّة.

يبيِّن ذلك أنه إذا قال: «دلالة صدق، فيما ادّعيت من الرسالة، طلوع الشمس من مطلعها في وقته» فوقع ذلك، أنه [لا يُعلَم به] صدقه؛ لأنه من الباب الذي جرت العادة بوقوعه، فلا يصحّ تعلّقه بدعواه. وكذلك، فلو جعل دلالة دَعواه ولادُ المرأة في حينه؛ لأن ذلك معتاد. ولو جعل الدلالة على ذلك ولادُها بعد علوقٍ بشهرٍ، لكان يدلّ على ذلك، لخروجه عن العادة. ولو جعل الدلالة على ذلك خروج الولد من الحائط، على الحدّ الذي يخرج من بطن أُمه، لكان دالاً. ومتى خرج من بطن أُمه، في وقته، لم يكن دالاً.

[فإن قال: إذا كنتم تقولون إنه يقع موقع التصديق، وكان التصديق يدلّ، وإن جرت العادة بمثله]، فكذلك القول في المُعجِز.

قيل له: قد بيَّنَّا، من قبلُ، الجواب عن ذلك، من حيث إن تقدّم المواضعة في التصديق يقتضي كونه دالاً، إذا علمناه من قبَله تعالى، وإن كان معتادًا. وليس كذلك المُعجِز؛ لأنه يُبْتَدأُ فيه ما يجري مجرى المُواضعة؛ ولا يصحّ ذلك إلا إذا كان ناقضًا للعادة، على ما تقدَّم قولنا فيه. وقد شرحنا في ذلك من قبل ما يُغْني. وسنذكر بقية القول فيه عند الكلام في إعجاز القرآن، إن شاء الله.

فصل في أن من حق المُعجِز أن يتعذَّر على العباد فِعْل مثله

قد بيَّنَّا، من قبل، أنه متى لم يكن بهذه الصفة لم يصحّ كونه دالاً؛ لأنه لا يُعلَم، متى لم يكن كذلك، أنه من قِبله تعالى. وقد بيَّنَّا أنه لا يجوز أن يدلّ على صدقه، فيما يدَّعيه من الرسالة، إلا ما يكون من قِبَله تعالى.

وبعد، فقد بيَّنَّا أنه لا بدَّ من أن يكون ناقِضًا للعادة الجارية من قِبَله تعالى، وبسطنا القول في ذلك في «باب العادات» فإذا ثبت ذلك فلا بدَّ من ألَّا يقدر العباد على مثله، لتصحَّ هذه الشريطة فيه.

فصل في أنه لا فرق بين أن يتعذَّر عليهم فِعْل مثله في جنسه أو في صفته

[في حقيقة أن المُعجِز هو الناقِض للعادة]

اعلم أنّ في الناس مَن يزعم أنه لا يدلّ على النبوّة إلا ما يتعذَّر على العباد فعلُ مثله في الجنس، كقلب العصا حيَّةً، وإحياء الموتى؛ وإبراء الأكمه

والأبرص؛ وجعلوا ذلك طعنًا فيما ندَّعيه من دلالة القرآن على نبوَّة محمد، صلَّى الله عليه، من حيث كان العباد يقدرُون على مثله في جنسه؛ وزعموا أن القدرة، إذا كانت متعلقة بذلك، كان داخلًا تحت مقدور العبد. فمن أين أن المدَّعي للنبوَّة لم يفعله؟ وما الأمان من أنه قد اختصَّ بآلة، أو لطيفة، أو ضرب من الحيلة معها يمكنه أن يفعل ذلك، إذا كان في مقدوره؟ فكيف يصحّ، فيما هذا حاله، أن يكون دالاً على النبوَّة، وإنما يدلّ عليها ما قد عُلِم استحالةُ تعلّق القدرةِ به، من الجواهر، والحياة، والألوان، وما شاكلها؟

وزعموا أنه ليس، في جملة معجزات محمد، صلَّى الله عليه، الظاهرة ما هذا حاله؛ لأن مجيء الشجرة وكلامَ الذئب، وتسبيح الحَصا وحنين الجذع من جنس ما يقدر عليه العباد. وكذلك القول في إطعام الكثير من الطعام اليسير؛ لأن ذلك لا يحصل فيه إلا الجمع والإحصار. وكذلك القول في إجماع الماء الكثير من المَيضأة عند الحاجة إليه إلى غير ذلك.

[وزعموا أنه تعالى لا يجوز، إذا أرسل رسوله لإزاحة العلة في المصالح، أن يدعَ ما هو الأقوى] في الدلالة، وما يبعد عن الشبه، ويدلَّ على صدقه بالأمور التي تتطرق الشُبَهُ إليها. فلو كان ما لا يقدر العباد على فعل مثله في صفته يدلّ أيضًا، لقد كان الواجب فيه تعال ألَّا يدلّ إلا بالأمر [الأوكد الأبعد] من الشُبَه واللَّبْس.

وزعم بعض اليهود غير هذ المذهب ـ وقد عُورِض بفلق البحر، وأنه مما لا يقدر العباد على جنسه ـ أن ذلك يتضمن قَلْب الطِّباع، فهو بمنزلة ما لا يقدر العباد على مثله؛ لأن من طبع الماء الاتصال، مع رفع الحواجز. فإذا ظهر على يد موسى عليه السلام فلقُ البحر، فقد حصل فيه من الطبع ما يزيد على الجنس، الذي لا يتأتَّى من العباد فِعْل مثله ألبَتَّة. فأين ذلك مما جعلتموه دلالة كتسبيح الحصى والقرآن، وذلك مما يفعله العباد دائمًا وعادتهم مستمرة بمثله.

وبعد، فإنّ من حق المُعجِز أن يكون قليله ككثيره في التعذّر، وذلك لا يتأتى إلا فيما ذكرناه من الجنس الذي لا يُقْدَر عليه من قلب الطِّباع. فأما غير

ذلك فإن قليله مقدور للعباد، ممكنٌ منهم فعله، والعادة جارية، في مثل هذه الأمور، أن الناس يتفاضلون فيه؛ ولا يمتنع أن يكون لبعضهم مزية. فكيف يصحّ أن يجعل ذلك دلالة على النبوّة؟

واعلم أن هذا [كلام من] لا يعرف وجه دلالة العجز؛ لأنّا نعلم أن الذي لا يقدر العباد على مثله في جنسه لا يدلّ على النبوّة من هذا الوجه؛ لأن ما جرت العادة بمثله بمنزلة ما لم تجرِ العادة به، في أن العباد لا يقدرون على مثله في جنسه. وقد دلَّ أحدهما دون الآخر؛ فَعُلِم أن المعتبر، في كونه دالاً، بأن يكون ناقضًا للعادة، مع أنه من قِبَله تعالى. ولو صحَّ أن يُعلَم أنه بهذه الصفة، والعباد يقدرون على مثله في جنسه، لوجب أن يكون دالاً. لكنه لمّا لم يمكن أن يُعلَم من حاله ما وصفناه إلا إذا كان العباد لا يقدرون على مثله في الجنس، وجب اعتبار هذا الشرط.

وقد علمنا أنه لا فصْل، في هذا الباب، بين الجنس والصفة، فيجب أن تكون الحالُ واحدة؛ لأنّا نعلم أن العبادَ، وإن كانوا يقدرون على الحمل والتحريك، فلِما يقدرون عليه حدٌّ مخصوص. فإذا ظهر، عند ادّعائه للنبوّة، منه تعالى نقلُ الجبال الراسيات، وقلبُ المدن والأمصار، والطيرانُ في الهواء بلا جناح، إلى غير ذلك، صار هذا في باب أنا نعلمُ، عنده، أنه ليس من قِبَل العباد، وأنه ناقض للعادة بمنزلة إحياء الموتى.

يبيِّن ذلك أن خروج الناقة من الجبل بمنزلة خروجها من بطن أُمها، لكن العادة في هذا مُنتقضة؛ فدلَّ على صدق المدَّعي للنبوَّة بهذه الجملة؛ فكذلك القول فيما ذكرناه. وهذا يبيِّن [أن] المعتبر بأن يكون من قِبَله تعالى، على وجه تنتقض العادة به. فإذا كنّا نعلم أنه من قِبَله تعالى، بأن يتعذَّر فِعْل مثله في صفته، صار كما يُعلَم أنه من قِبَله، إذا تعذَّر مثله في جنسه، والعادة في الوجهين منتقضة، فالحال واحدة في الدلالة.

وبعد، فلو قيل: إن هذا الوجه أقوى في الدلالة لكان أقرب؛ لأنه من الباب الذي يصحّ الاختبار فيه؛ فيعرف القادر منّا، عند الاختبار، ما الذي

يتأتّى منه، وما الذي يتعذّر عليه، مع توافر الدواعي؛ فإذا عُلِمَ من غيره أنه، مع دواعيه، يكفّ عن فِعْله، علم أن ذلك للتعذّر. فالطريق الذي به نَعْلم تَعذّر مثله علينا أوكدُ من الطريق الذي به نعلم تعذّر الأجناس علينا. فإذا صحَّ ذلك فكيف يجوز، فيما تعذّر مثله في الجنس، أن يكون دالاً، دون ما ذكرناه؟

وبعد، فإذا كان انتقاض العادة، فيما يصحُّ من العباد، كان أقوى في إبانة النبي منهم؛ لأنه قد بانَ منهم في الأمر الذي يصحّ فيه الاشتراك؛ فهو أدلّ على الإبانة من الأمر الذي لا يصحّ ذلك فيه. لأن له أن يقول: «لو لم أكن صادقًا فما أدَّعيه من النبوَّة، لم يصحّ أن أخرج عن الحدّ الذي كنت مُشارِكًا لكم فيه، فيما يتأتّى ويتعذّر؛ فخروجي عن هذه الطريقة، فيما ظهر عليَّ، يدلّ على أنه تعالى حمَّلني ما ادّعيته من الرسالة، وصدَّقني بما آتاني به من المُعجِز»؛ فيكون ذلك أوقع في نفس السامع من أن يكون المُعجِز الظاهر عليه ما لا يصحّ الاشتراك في قليله ولا كثيره، ولم تتقدَّم لهم فيه عادةٌ خرج هو عن مُماثلتهم فيها إلى طريقة المُباينة.

[في كون المُعجِز مُعجِزًا دون النظر إلى حجمه أو عدده]

وبعد، فقد بيَّنّا، في غير موضع، أن المُعتَبَر في الدلالة بالوجه الذي عليه يدلّ، دون ما عداه من الصفات. وعلى هذا الوجه، قلنا في الألوان إنها دالَّة، من حيث كانت حادثةً والجسم لا يخلو منها، ولم نعتبر فيها الجنس والصفة. وكذلك القول في دلالة الفعل على حال فاعله، أن المُعتَبَر فيه بحدوثه، ووقوعِه بحسب أحواله. فإذا صحَّ ذلك، وكان وجه دلالة إحياء الموتى هو تعذّر فِعْل مثله على العباد، مع انتقاض العادة به، ليُعلَم أنه من جهته تعالى على طريقة التصديق، وكان هذا الوجه ثابتًا فيما يتعذّر فِعْل مثله في صفته، كالطيران في الهواء بلا آلة، وكالمشي على الماء، وكطفر حافتي البحر، وكنقل الجبال الراسيات، وكالإخبار عن الغيوب، إلى غير ذلك ـ فيجب أن تكون دالَّة لثبوت وجه الدلالة فيها. ولا فرق، والحال هذه، بين مَن قال: إن الذي يدلُّ على ذلك بعض ما يتعذَّر على العباد فعله ومثله في الجنس دون بعض.

وقد ذهب إلى ذلك قوم، وزعموا أن الذي يدلّ، في هذا القبيل، على صدق المدَّعي للنبوَّة ما كبُرَ من المعجزات دون ما صَغُر. فزعم أن صغيرها يجوز أن يظهر على غير الأنبياء من الفاضلين والصالحين، وظن أن إحياء الموتى من الناس بخلاف إحياء الذَّرَّة والنملة؛ وجهل وجه الدلالة في ذلك؛ لأنه لا فرق بين الأمرين، في كونه ناقضًا للعادة، ووقوعه من جهته تعالى، وتعذّره على العباد. فكيف يصحّ أن يفصل بين الصغير والكبير في ذلك؟

وبعد، فإن الصغير في ذلك ربما يكون أوكد في كونه معجزًا ودالاً على الإبانة؛ لأنه لصغره يُبعِد دخول الشُّبهة في صحة التوصّل إليه بالآلات وما يجري مجراها. ولذلك قد يتأتَّى منّا العظيم من الأمور، ويتعذَّر الصغير، كما يتأتَّى القليل من الأمر ويتعذَّر الكثير. فالتفرقة في ذلك تدلّ على وجه دلالة المعجزات على النبوَّات. وهذا يبيِّن أن هذا الخلاف من جنس الأول، في أن القوم أتوا فيه من الجهل بوجه دلالة المُعجِز. وبعيد ممَّن يخالف في ذلك أن يكون عالِمًا بالنبوَّات.

وليس لأحد أن يقول: إن ذلك بمنزلة دلالة الفعل المُحكَم على عِلم فاعله الذي فارق قليله في كثيره. وذلك لأنّ، هناك، علمنا صحة المشاركة في القليل من سائر القادرين، وأن الكثير يتعذَّر إلا على بعضهم، فعلمنا أنه يدلّ على علم فاعله.

وليس كذلك حال صغير الحيوان؛ لأنه في باب تعذّر إعادته حيًّا، بمنزلة الكبير منه. وليس للكِبَر والصِّغَر تأثير في ذلك. فيجب أن تكون دلالتهما سواء، وأن يحلَّا، في ذلك، محلّ دلالة الفعل على أن فاعله قادرٌ، الذي يتساوى فيه القليل والكثير.

فأمّا فلق البحر فلا شك أنه مما يقدرُ العباد على مثله في الجنس. وإنما صار مُعجِزًا، لتعذّره عليهم، في الوجه الذي وقع عليه. لأنه لا يصحّ من العباد أن يحجزوا بين الماء العظيم بالسّدّ والحاجز. فهو من باب الجمع، والتفريق، والتحريك، والتسكين؛ والعباد يقدرون على كل ذلك بالآلات. فلما وقع منه تعالى، لا على هذا الوجه، دلَّ دلالة إحياء الموتى. فكذلك القول في سائر ما يحلّ هذا المحل.

وقولهم: إن ذلك يقتضي قَلْب طبع الماء لا وجه له؛ لأن قَلْب طبعه، إن كان يُراد به الفصل من غير حاجز، فيجب أن يكون قلبُ طبعه مقدورًا لنا لكنه إنما يصحّ منّا بآلة. ولا فرق بين مَن قال، في ذلك، إنه قَلْب الطبع، وبين مَن قال، في سائر ما نقول: إنه يدلّ على هذا الوجه، إنه قَلْب الطبع، كمجيء الشجرة، وتسبيح الحصى، وكالقرآن الذي ظهر تعذّر مثله على أهل البصر والمعرفة بذلك.

وقد بيّنّا، من قبل، فسادَ القول بالطبائع، وأن الاعتماد الذي في الماء هو الذي يوجب اتصال البعض بالبعض، إذا ارتفعت الموانع، وأن الواحد منا لا سبيل له إلى أن يرفع المانع فيها إلا بآلة؛ وأنه تعالىٰ قادر على ذلك من غير آلة؛ وأن ذلك في بابه، بمنزلة تسكين الثقيل لا على عُمد. في أنه يتعذّر علينا، وإن صح منه تعالىٰ، كما ثبت تسكينه للعالم من غير عمد، وإذا صحَّ ذلك، فلو جاز أن يقال في بعض ذلك إنه قلب الطباع، لجاز مثله في سائره، ولوجب أن يكون الكل سواء في المعنى، ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب. وقد دخل، في هذه الجملة، بطلان سائر ما حكيناه في أول الفصل، فلا وجه لتتبعه.

فصل في بيان وجه اختصاص النبيّ بالمعجز الذي يظهر عليه

[في بيان العلاقة بين المعجز والنبوّة]

اعلم أن اختصاصه به يجب أن يكون بأن يتعلق بادعائه النبوّة، على حدّ تعلّق التصديق به، ولا يعتبر غير ذلك. ولذلك لم نفرّق بين أن يكون حالًا فيه أو في غيره من الأجسام، وأن يكون قريبًا منه متصلًا به أو بعيدًا عنه، إلى غير ذلك من أحواله.

يبيّن ذلك أنه دلالة على حال الدعوى؛ فيجب أن تكون متعلّقة به، لا بشخص المدّعي. وقد علمنا أن تعلّقها بالدعوى لا يكون إلا بالوجه الذي ذكرناه دون غيره. فيجب أن يكون هو المعتبر، دون ما عداه.

فإن قال: أليس التصديق إنما يتعلق بالدعوى لمواضعةٍ تقدمت، اقتضت مطابقته الدعوى؟ فإذا كان ذلك لا يتأتى في المعجز، فيجب ألا يصحّ كونُه دلالة، إن كان إنما يدلُّ لأجل التعلّق الذي ذكرتم.

قيل له: قد بيّنّا، من قبل، أنه بقوله: «اللهم إن كنت صادقًا، فيما ادعيته، فأحْيِ هذا الميت»، فبإحياء الميت، على هذا الوجه، يصير ذلك بمنزلة المواضعة المتقدمة؛ بل أوكد. فيجب أن يكون التعلّق الذي ذكرتُه حاصلًا فيه.

فإن قال: إن ذلك يصحّ، فيما يتجدد حدوثه، أنه إن لم يكن من قبل، وأنه حدث عند مسألته، وطلب الدلالة على صدقه، فإذا كان ناقضًا للعادة عُلِم من جهة الحكمة تعلّقُه بالدعوى كما ذكرتموه في التصديق؛ فإذا كان المعجز مما لا يتجدد حدوثُه، فيجب ألا يصحّ تعلّقُه بالدعوى ألبتة.

قيل له: الذي لا يتجدد حدوثه، إذا عُرِف من حاله مثلُ ما يُعرف من حال ما يتجدد حدوثه، فيجب أن تكون الطريقة واحدة؛ لأن المعتبر في ذلك بالأدلّة.

يبيّن ذلك أن مدّعي النبوّة؛ إذا جعل الدلالةَ على نبوّته نقل الجبال؛ وطفر البحار، فالحادث من ذلك ليس هو الدالّ على نبوّته، وإنما يكشف عن وجود القُدَر العظيمة التي لم تجر العادة بمثلها. لكنا لمّا علمنا بالحادث وجودَ تلك القُدَرِ دَلّت كدلالة الأمور الحادثة، فلا معتبر بما ذكرته؛ وإنما المعتبر بأن نعرِف تعلّق ما قلنا إنه معجز بالدعوى. وإنما نعلم ذلك، متى علمنا أن العادة لم تجر بمثله، فيما ظهر من قِبَله. وإذا حصل كذلك نعلم أن وجه ظهوره مع حكمة القديم، عزّ وجلّ، وهو تصديقه، فيما ادّعاه من النبوّة، تعالىٰ. فعلى أيّ وجه ظهر فالحال واحدةٌ، سواء ظهر بحدوثه، أو بحدوث ما يكشف عنه، أو بغير ذلك.

فإن قال: كلّ ذلك ممكن في سائر المعجزات، ولكن الذي لا يصحّ تثبيتُ ذلك فيه هو الذي يمكن فيه النقل والحكاية، كالقرآن الذي عليه تعتمدون في كون الرسول عليه السلام صادقًا. فكيف يصح في ذلك التعلّق، وقد عرفتم

أنه من الباب الذي لا يحدث عند دعواه؛ بل تعترفون بأنه ليس بحادث في تلك الحال، وأنه قد كان من قبل، وأن الذي سُمِع منه، صلّى الله عليه وسلّم، حكايةُ كلام الله تعالىٰ؟ فكيف يصح فيما حلّ هذا المحل أن يتعلق بالدعوى حتى يدلّ على صدقه؟

قيل له: إذا علمنا أنه لم يظهر ذلك إلا عليه، وعند دعواه للنبوّة، وأن هذه المزية ليست لسائر مَن يصح أن يُعرَف خبره وتعتبر عادته، حلّ محلّ الحادث عند ادعاء النبوّة، كالإحياء وغيره؛ فيجب أن يكون دالاً على النبوّة.

فإن قال: وكيف نَعرِف أنه لم يظهر إلا عليه، بأن يُعلم أنه الذي فعله، أو أنه تعالىٰ فعله عند مسألته؟ وإذا كان كلا الوجهين يفسد عندكم لأن من قولكم: إن المحكي هو فعله تعالىٰ، دون المسموع من قِبَله عليه السلام؛ ومع ذلك، فتقولون إن ذلك، وإن كان فعلَه، فكأنه ليس بفعل له؛ ولذلك صح أن يدلّ على النبوّة. فكيف يصح أن تقولوا: إنه ظهر عليه، ولا يمكن أن يحصل لذلك معنى ولا فائدة؟

قيل له: لسنا نعني بذلك كونه فاعلاً، ولا أنه فُعِل منه تعالىٰ، وإنما نعني بذلك أنه لم يُسمع على ذلك الحد والنظام، إلا منه، وأنه اختصّ بأن ابتدأ بذلك دون غيره، ممن كان قبله، أو في زمنه. وهذا معلوم فلا وجه للقدح فيه بالقسمة التي ذكرتها في هذا الباب. وهذا كما نعلم أن مصنّف الكتاب هو الجامع لما صنّفه فيه، دون غيره، وإن كنا نشك في أن ذلك من استنباطه، أو أخذه عن غيره. فكما أن ذلك لا يقدح في علمنا بأنه ابتدأ ذلك، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: فكيف السبيل إلى أن تعلموا أنه لم يظهر إلا عليه، وعند ادّعائه النبوّة؟

قيل له: قد يجوز أن نعلم ذلك باضطرار. لأنّا لا نعلم بذلك أنه لم يظهر، من قبلُ، على ملك، وإنما نعني أنه لم يظهر على البشر الذين نعرف عاداتهم وأحوالهم، على ما بيّنّاه في باب العادة من قبل. ومعلوم من حال

أمثالهم أن أخبارهم تنتهي إلينا؛ فلو كان مثل هذه الأمور تظهر عليهم لنقل وعُرِف. وهذا باب في الأخبار؛ لأنّا كما نعلم بهذا الخبر المخبرَ، فقد نعلم بفقدها فقد المخبر، إذا كان المعلوم أن المخبر لو كان لنقل على حسب ما نقوله في المشاهدات: أنا نعرف بها المدرك، ونعرف، بفقدها، فقد المدرَك، على وجه مخصوص. وقد يجوز أن نعرف ذلك بضرب من الدليل؛ لأنّا إذا علمنا دلالة المعجزات على النبوّات علمنا أنه تعالىٰ لا يجوز أن يفعل ما هو مفسدة فيها، أو تمكين من ذلك، فيعرف، لذلك، الاختصاص. وهذا مما نبيّنه عند الكلام في «إعجاز القرآن».

فإن قال: أفيجوز أن يدلّ على النبوّات ما لم يطلبه الرسول عند دعواه؟

قيل له: لا بدّ من طلب، على جملة أو تفصيل، كما لا بدّ من تقدّم الدعوى، حتى يصح تعلّقه به. ثم لا فرق بين أن يقرب ويبعد. ولذلك قلنا: إن الأنبياء عليهم السلام لا تحسن منهم المسألة إلا عند الإذن؛ لأن الإجابة منه ربما تدخل في باب الإعجاز، وربما تكون مفسدة.

فصل في تقديم المعجزات وتأخيرها وما يتصل بذلك

[في بيان وجوب تعلّق المعجز بالدعوى ومقارنته لها]

فإن قال: أفيجوز أن يتقدم المعجز على دعوى المدعي للنبوّة أو يتأخر عنه؟ فإن قلتم إن ذلك لا يجوز للعلّة التي قدمتموها لزمكم دفع ما تواتر الخبر به؛ لأنه قد ثبت، في الأخبار، ظهورُ معجزات كثيرة على الرسول، عليه السلام، قبل البعثة، كإظلال الغمامة، وكنحو ما يُحكى من شقّ الملائكة جوفه، وإخراجهم بعض جوارحه، وإبدالهم ذلك بغيره، إلى سائر ما نقل، في هذا الباب، عند صغره وتربيته؛ ولزمكم دفعُ ما ذكر عن الأنبياء المتقدمين في تقدم معجزاتهم، كنحو كلام عيسى في المهد، وما ظهر لمريم عند الولاد، إلى غير ذلك مما يكثر ذكرُه. فإن قلتم: إن ذلك جائز نقضتم القول بأنه يجب أن يتعلّق بالدعوى.

قيل له: إنا لا نجيز ذلك؛ لأن ما يتقدم من المعجز لا يتعلّق بالدعوى؛ [لأن الدعوى لم توجد، فكيف يصح تعلّقه بها؟ أو يتأخر فلا يوجد إلا بعد موت النبيّ فإنه أيضًا لا يتعلّق بالدعوى]؛ لأن حكم الدعوى قد بطل، لأن حكمها هو وجوبُ القبول من المدّعي والانقياد له فيما تحمّله من الرسالة؛ وهذا الحكم قد زال بوفاته. فإذا صحّ ذلك لم يجز أن يتقدم المعجز ولا يتأخر لهذه العلّة.

وقد قال «أبو هاشم»، رحمه الله: إن ذلك لو جاز لم يوثق بأن معجز النبيّ المتأخر يدلّ على نبوّته، دون أن يكون دالاً على نبوّة المتقدم؛ لأنّ ما أوجب تعلّقه بالمتقدم حاصلٌ كحصول ما أوجب تعلّقه بالمتأخر؛ وهذا يوجب الشك في كثير من المعجزات.

فإن قال: إنّه وإن دلّ على المتقدم فليس بخارج عن أن يكون دالاً عليه.

قيل له: إذا تعلّق بدعوى المتقدم فقد حصل فيه وجه يوجبُ حصوله، وإن لم يدّعِ المتأخر. وإنما يدل المعجز متى عُلِم أنه مفعول لأجل هذه الدعوى؛ وإذا جُوِّز أن يكون مفعولًا لغيرها لم يجز أن تكون دالّة؛ وفي هذا الشك في كثير من النبوّات. وكذلك القول فيه إذا تقدم؛ لأنه يجوز، فيما يظهر، عند دعواه، أن يكون الوجهُ الموجبُ لظهوره وهو ما سيحصل من دعوى المتأخر، وفي ذلك ما ذكرناه من قبل.

فإن قال: إنا لا نوجب ظهورَه إلّا لأجل دعوى مَنْ ظهر، عند ادّعائه دون المتقدم والمتأخر، وإن كان متى وجد دلَّ على الجميع.

قيل له: فقد بيّنا، من قبلُ، أن من حق المعجز، إذا حَسُن أن يظهر أن يجب ذلك فيه؛ فلا يصح ما ذكرته.

وبعد، فقد بيّنا أن الوجه، الذي لأجله يجب النظر في المعجز، التخويف. وقد علمنا أن التخويف لا يصحّ إلا وقد تقدّمت الدعوى؛ لأنه إنما يخوّف من ترك قبول ما تحمّله من الشريعة. فكيف يصح في المعجز أن يكون متقدمًا، والحال هذه؟ فإذا ثبت بهذه الدلالة أنها لا يجوز أن تتقدم ولا

تتأخر بعد موته، فيجب في كل ما نُقِل مما يخالف ما ذكرناه أن ينظر فيه: فإن كان النقل غير معلوم ألا يعتد به، وإن كان معلومًا أن يُحمل على أنه معجز لنبيّ في الوقت، لأنه لا يجب، إذا لم يتعبّد بشريعته، أن ينقل إلينا خبره على التفصيل.

وعلى هذا الوجه، قال شيوخنا، في إظلال الغمامة وغيره، إن ذلك معجز لنبيّ في الوقت، ورووا ما يدلّ على ذلك من قوله، صلّى الله عليه وسلّم، في خالد بن سنان العبسي، وقد شاهد أُخته، ذلك نبيّ ضيّعه قومه(١)، وثبت عنه ما يقارب ذلك في قس بن ساعدة(٢)، وغيره. فإذا كان ذلك مجوّزًا فيجب في ذلك المعجز أن يكون محمولًا على هذا الوجه؛ لأن هذا الجنس من النقل، إذا أمكن فيه هذا الجنس من التأويل، فيجب أن يُتأوّل عليه، كما يتأوّل ظاهر الكتاب على تطابق أدلّة العقول. فإن صحّ ما نقله أهل المغازي في الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، في حال صغره، فيجب أن يكون محمولًا على هذا الوجه. وإن لم يصح، فلا وجه للاشتغال به.

ولهذه الجملة قال شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله، إن الواجب على المكلفين لو شاهدوا انشقاق القمر، أو رجوع الشمس، أن يعلموا، في الجملة أنه معجز لنبيّ، وإن لم يعرفوه على التفصيل. فأما الإخبار عن الغيوب فالذي هو معجزٌ عندنا الخبرُ على وجه مخصوص، دون المخبر عنه. فتأخره لا يجوز أن يقدح في هذا الباب، ولا تقدمه. وسنبيّن القول فيه من بعد.

وأما كلام عيسى في المهد فهو معجز له. ولا بدّ من أن تكون الدعوى مِنْه قد تقدمت، وهكذا ورد الكتاب بقوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريَم: الآية ٣٠]. فقد قارنت المعجزةُ الدعوى؛ لأنه لا فرق بين أن تكون نفسها واقعةً على حد الإعجاز، أو يتعقبها الإعجاز في هذا الباب. وغير ممتنع، عندنا، أن يُكمل تعالىٰ عقل الصبي، في حال صغره،

(١) انظر هذا الحديث في المستدرك على الصحيحين للحاكم، والمعجم الكبير للطبراني، ومصنّف ابن أبي شيبة.

(٢) روى حديث قسّ بن ساعدة البيهقي في دلائل النبوّة من حديث عبد الله بن عباس، ضمن حديث طويل، وفي آخره قال رسول الله ﷺ: «والذي بعثني بالحق، لقد آمن قسّ بالبعث».

ويُبْلِغه في الفضل مبلغَ الأنبياء، كما لا يمتنع أن يخلق تعالىٰ البشر، في الابتداء، كامل العقل، كما فعله تعالىٰ في خلق آدم عليه السلام. فما الذي يمنع من ذلك؟

فإن قال: يمنع منه أن في بعثة النبيّ صغيرًا تنفيرًا لبعض خلقه واستحقارَه في النفوس.

قيل له: إن ذلك إنما وجب، لا لصغره؛ بل لفقد عقله وآلته.

فإذا أزال ذلك لما يفعله تعالىٰ، زال بزواله التصغير والاستحقار؛ بل يكون في حاله هذه أعظمَ في النفوس، وأدخلَ في نقض العادة. فيكون تعالىٰ قد نقض العادة، وحاله هذه، بوجوه؛ وفي الكامل يكون ناقضًا للعادة ببعضها، فكيف يصح الطعن في ذلك؟

فإن قال: فيجب أن يكون الحال لعيسى عليه السلام قد استمرت من ذلك الوقت إلى آخر أيامه.

قيل له: كذلك نقول؛ لأنه لا يجوز، بعد ذلك، أن يعود إلى حال زوال العقل والصبا؛ لأن ذلك لا يجوز عندنا في الأنبياء عليهم السلام؛ لأنهم، ما داموا أحياء فيجب أن يكونوا بحيث نتمكن من معرفة الشرائع من قِبَلهم. فأما ما ظهر عند حمل مريم بعيسىٰ عليه السلام فهو معجز لبعض الأنبياء. وقد قيل: إنه كان معجزًا لزكريا عليه السلام. وهذا مما يدخل في الجملة التي قدّمناها.

وقد قال شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله: إن كلام عيسى عليه السلام في المهد يجوز أن يكون منقولًا للنصارى وغيرهم، من حيث لم يظهر عند الجمع العظيم كظهور غيره. فليس لأحد أن يقدح في نبوّته بهذا الوجه.

فصل في أن المعجزات لا تختص إلا بالأنبياء عليهم السلام دون غيرهم

[في بيان عدم جواز ظهور المعجزات إلا على الأنبياء]

اعلم أن الخلاف في ذلك من وجوه:

فمنهم مَن يجوّز ظهورها على الكذّاب دلالة على كذبه.

ومنهم مَن يجوّز ظهورها على الصالحين أو على بعضهم ممن له في الصلاح مرتبة.

ومنهم مَن يجوّز ظهورها على الأنبياء، ويزعم أن في الأنبياء مَن لا يكون رسولًا يوحى إليه.

ومنهم مَن يجوّز ظهورها على الأئمة؛ بل منهم مَن يوجب ذلك.

ومنهم مَن يجوّز ظهورها على حجج يدّعونهم في كل زمان، على ما يُحكى عن «عبادٍ» وغيره.

ومنهم مَن يجوّز ظهورها على السحرة والكهنة.

والكلام على جميعهم، وإن تقارب من وجه، فلا بدّ من أن يختلف من بعض الوجوه.

ونحن نفصّل القول في ذلك على كل فريق، بعد أن نورد [ما] ندلّ به على قولنا في هذا الباب.

ذكر شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله، في [كثير من] كتبه أن الأعلام إنما تدلّ على النبوّات عن طريق الإبانة والتخصيص، لا على الوجه الذي تدلّ سائر الأدلّة؛ لأنها يجب أن تحصل وتدلّ على نبوّته؛ ولا يجب ذلك في سائر الأدلّة؛ ولأنها لو كثرت لخرجت من أن تكون دلالة. وليس كذلك حال سائر الأدلّة. وهذا يبيّن مفارقتها، في دلالتها على النبوّة، لدلالة سائر الأدلّة على مدلولاتها. وإذا ثبت أنها تدلّ من جهة الإبانة، فيجب ألّا يصح ظهورها على غير النبيّ؛ لأن ذلك ينقض كونها إبانة، كما أن السواد، إذا بان مما خالفه، من حيث كان سوادًا، لم يجز أن يشاركه في ذلك إلا ما هو من بابه. فلذلك لا يجوز أن يشارك النبيّ في ظهور العَلَم الذي به بان إلا من يساويه في النبوّة.

وذكر أن القائل إذا قال: إنما يبيّن الرسول من غيره، لا النبيّ، فقد عاد إلى ما نقوله؛ لأن الغرض أن نبيّن أن ظهوره على غير الأنبياء لا يجوز. وليس المراد أن نبيّن أنها تدلّ على كون النبيّ رفيقًا أو رسولًا.

وقال رحمه الله[١]: على أن الرسول لا يكون إلا نبيًا. فما دلّ على أنه رسول، وأبانه من هذا الوجه، فقد أبانه من حيث كان نبيًا. قال: ولا يجوز أن يكون إبانة للصادق، فيما يدّعيه، من حيث كان صادقًا فقط؛ لأن ذلك يوجب أن مَن لا عَلَم ظهر عليه فليس بصادق؛ وهذا يوجب القطع على كذب ما نسمعه من الأخبار ممن لم تظهر عليه الأعلام، وذلك فاسد. فيجب أن يكون إنما يُبيّنه من حيث كان صادقًا في الرسالة ـ وهذا يعود إلى ما قلناه.

فإن قال: ما أنكرتم من أنه يُبيّن الصادق، الذي لا يجوز عليه التغيير والتبديل، من غيره، على ما يذهب إليه كثير من الإمامية؛ لأنهم يقولون: إن المعجز إنما يدلّ على أنّ مَن ظهر عليه معصوم، وحجة، من حيث لا يجوز أن يغيّر ويبدّل، وتقولون بأن دلالته على كون النبيّ نبيًا هو من هذا الوجه، لا من حيث كان رسولًا؛ لأنه، لو كان رسولًا، ولم يكن حجة يلزم إتباعه، لم يلزم ذلك فيه.

قيل له: لو صحّ أن في الأئمة من يكون حجة فيما يُعلم من قِبَله لوجب، عندنا، ظهورُ المعجز عليه؛ بل كان يجب أن يكون نبيًا ينزل الوحي عليه. فالخلاف بيننا وبينك هو في إثبات إمام هذا وصفه. فإن ثبّته فأنت مصيبٌ في ظهور المعجز عليه؛ بل يلزمك أن تجعله نبيًا؛ وإن لم تثبت من صفة الإمامة ما ذكرتَه، وإنما يكون الإمام كالأمير والحاكم في أنه ينفذ الأحكام، ويحفظ البيضة، ويذبّ عن الحريم ـ فالذي أوردته لا وجه له.

وعلى هذا الوجه، ألزمهم شيوخُنا القولَ بكون الأئمة أنبياء، وبتجويز بعثة بعد نبيّنا، صلّى الله عليه وسلّم؛ وبيّنوا أن، على هذا المذهب، لا يمكنهم العلم بأن النبيَّ عليه السلام خاتمُ النبيين.

[في بيان عدم جواز ظهور المعجز على الأئمة والصادقين]

وقد أجاب عن ذلك[١] بأنه كان يجب إبانة مَن لا يجوز عليه التغيير والتبديل، في بعض الأوقات، ممّن يجوز ذلك عليه؛ لأن إبانة من هذا حاله

---

(١) أي أبو هاشم.

أبدًا ممن يفارقه بالمعجز، إن وجب، فكذلك يجب إبانة مَن هذه حاله، في أوقات مخصوصة؛ لأن امتداد الأوقات لا معتبر به في هذا الباب. ألا ترى أنّ إبانة الرسول من غيره لمّا وجب بالأعْلَام لم يعتبر فيه قِصرُ مدة الرسول ولا طول مدّته؟ فكذلك يجب، فيما ذكروه. وهذا يوجب أنّ مَن لم يظهر عليه عَلَمٌ نعلم أنه تغيّر وتبدل في سائر أوقاته وحالاته. وفساد ذلك ظاهر؛ لأن المراد بأنه لا تغيّر ولا تبدل هو أنّ في المعلوم لا يختار ذلك. لأنهم إن أرادوا أنه يُكره على ذلك، ويُجبر عليه، لم يصحّ لِمَا فيه من نقض التكليف. وإذا كان هذا هو المراد فلا أحد يُشار إليه إلا ويجوز عليه، في كثير الأوقات، ألّا يختار الكذب، ولا الخطأ؛ فكان يجب ظهورُ المعجز عليه. وإنما لم يجوّز أن يكون نبيًا في حال، دون حال، لا لأنه، لو جاز ذلك، ما كان يجب إبانته بالعلَم المعجز، لكن لأن من حق النبيّ ألّا يصحّ عليه ما ينفّر عنه. وخروجه من أن يلزم قبولُ قوله والرجوع إلى اتباعه يؤثر في حاله. فلذلك لم يجوّز في النبيّ ما ألزمناهم فيمن لا يغيّر ولا يبدّل. ولا يمكنهم أن يقولوا، في كل مَنْ لا يغيّر ولا يبدّل، إن الواجب فيه هذه الطريقة في سائر أوقاته، لِمَا بيّنّاه من الفساد. فالكلام لازم لهم.

قال[1]: ويجب، على مذهبهم، أن يجوّزوا ظهور المعجز على «أبي ذر» لأن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قد شهد له بالصدق.

وبيّن «أبو هاشم» أنه لا سبيل إلى أن يبيّن، في غير الأئمة، أنه يجوز عليه التغيير والتبديل؛ بل لا يمتنع، في كثير من الناس، أنهم لا يغيّرون ولا يبدّلون، ولا يقع منهم الكذب. فكان يجب أن يكون محلهم كمحل الإمام في وجوب ظهور المعجز عليه؛ وفساد ذلك يبيّن بطلان ما سألوا عنه.

فإن قالوا: إن الإمام، مع أنه لا يغيّر ولا يبدّل، هو حجةٌ فيما يخبر به، وليس كذلك حال غيره.

قيل له: إن الإمام إنما يصير حجةً لكونه بهذه الصفة. فإذا جاز أن يشركه غيره فيها، فيجب ألّا يكون حجة. فإن قال: إنما صار حجة؛ لأنه قد حمّل ما

(١) أي أبو هاشم.

يؤدّيه من الدين والشرع، فهذا هو الذي ألزمناهم عليه كون الأئمة أنبياء، وجواز نزول الوحي عليهم، وألّا يكون بينهم وبين الأنبياء فرق. وبيّنا أن هذا القول تكليف لما لا فائدة فيه؛ لأنه لا يوجد في الأئمة من هذه حاله. فكيف أن نتكلم فيما يَجْري مجرى التفريع عليه؟

وقد أجاب عن ذلك[1]، فيما أظن، بأن مَن يجوز عليه أن يكون ممن لا يغيّر ولا يبدّل قد يجوز أن يكثر في الزمان؛ لأنه لا دليل يقتضي قلّة عددهم. فكان يجب، على هذا القول، إبانةُ جميعهم بالمعجز؛ وفي ذلك إخراجُ المعجز من أن يكون معجزًا وناقضًا للعادة إلى أن يكون كثيرًا معتادًا.

وبيّن أن المختلف من المعجز كالمتفق منه، في أنه إذا كثر قدح فيه.

وبيّن أن ذلك لا يلزم على قولنا في تجويز بعثة جماعة من الأنبياء، لأنّ، عندنا، أن بعثتهم تصدر عن حكيم عالم بالمصالح، فلا يجوز أن يبعث إلا القدر الذي إذا ظهر المعجز عليهم لا يكون عائدًا على كونه معجزًا بالنقض. فلا يجوز أن يبعث الكثيرَ من الأنبياء، وإنما يبعث القدر الذي يصح فيه ما ذكرناه.

وعلى هذه الطريقة، جرت العادة ببعثة الرسل صلوات الله عليهم. ولو أنه تعالىٰ علم من حال بعض المكلفين أنه لا يؤمن إلا ببعثة الكثير من الأنبياء لما كلّفه. فالذي ألزمناهم غيرُ راجع علينا فيما نقوله من النبوّات.

[في بيان مَن يجب لأجله ظهور المعجزة]

وبعد، فقد بيّنا أن المعجز يدلّ على صدقه فيما ادّعاه من النبوّة فقط، وأنه لا بدّ من أن يتعلق بالدعوى، على طريقة التصديق. فيصحّ على هذا الوجه أن يكون إبانة له، في النبوّة، من غيره. وذلك لا يتأتى، في ظهوره، على مَن لا يجوز أن يغيّر ويبدّل؛ لأنه ليس هناك خبر مخصوص يبيّنه فيه من غيره.

فإن قال: أليس المعجز يدلّ، عندكم، على صدقه في سائر ما يخبر به؛ فقد أبان النبيّ في كل أخباره؟ فهلّا جوّزتم مثل ذلك فيما نقوله؟

(١) أي أبو هاشم.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته؛ لأنه لا يجوز أن تثبته في أمر لم يقع، وسائر الأخبار لم تقع منه؛ وإنما نثبته في الخبر الواقع الذي هو ادّعاء النبوّة والرسالة. لكنه، متى دلّ على كونه رسولاً لله تعالىٰ تضمّن ذلك كونَه صادقًا في سائر ما يؤديه في المنع مما ينفّر عنه. فلذلك منعنا من جواز الكذب عليه. وذلك لا يتأتى فيما قالوه؛ لأنه ليس هناك خبر فيمن يغيّر ويبدّل، يجمع سائر أخباره ويتضمنها؛ فكيف يصح أن يكون دالاً من حاله على الأمور المستقبلة؟

فإن قال: إنه لا يظهر عليه إلّا بأن يقول ما يقتضي ذلك، نحو أن يدّعي أنه إمام، وأنه حجةٌ، وأنه يلزم القبول منه.

قيل له: فما الذي يقول عند هذه الدعوى؟

فإن قال: يقول عندها: «اللهم، إن كنت صادقًا في ذلك، فأظهر عليّ علَمًا معجزًا» كما نقوله في النبوّات.

قيل له: فإن جاز ذلك فهلّا جاز أن يقول: «اللهم، إن كنت صادقًا في أمور مخصوصة، فأظهر عليّ علمًا معجزًا» فيظهره عليه. فإن أجاز ذلك لزمه تجويز إظهار المعجز على مَن يكون حجةً في شيء واحد، وفي يوم واحد، وانتقض بذلك ما يروم نصرته من المذهب.

فإن قال: فجوّزوا أنتم، مثله في الرسول.

قيل له: إن ذلك لا يمتنع عندنا. ولذلك نجوز إرسال الرسول، وإظهارَ العلَم عليه، وليس معه إلا شريعة واحدة يؤدّيها في حال واحدة. لكنا لا نجيز خروجه من كونه نبيًا. وتغيّر حاله، لما بيّنّاه، من قبل، مما لا يتأتى للمخالف أن يقول بمثله فيمن لا يغيّر ولا يبدّل.

واعلم أن شيخنا «أبا عبد الله» رحمه الله(١)، اعترض هذا الدليل، بأن

(١) هو الحسين بن علي . . .بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣=

قال: إن قوله إنّ دلالة العلَم بخلاف دلالة سائر الأدلّة غير مُستقيم؛ بل لا يدلّ إلا على الوجه الذي يدلّ سائر الأدلّة عليه. وحاله في الدلالة كحالة التصديق. وإنما لم يجز أن يكون رسولًا نبيًّا، ولا يظهر عليه عَلَم؛ لأن الغرض في بعثته ما للغير فيه من المصلحة، فلا بد من التعريف. وذلك لا يصح إلا مع ظهور المعجز. وليس كذلك الحال في سائر ما يدلّ الدليل عليه؛ لأنه لا يلزمنا أن نعلم زيدًا قادرًا في كل وقت، وكل حال. وقد يجوز أن يكون قادرًا، وإن لم يظهر عليه ما يدلّ على حاله. وفي الأدلّة ما يجب حصوله عقلًا وسمعًا، وذلك نحو ما نقوله، من أنه، لو كان للجوهر حال، سوى التحيّز، يصح احتمال الأعراض لها، لوجب أن يكون عليه دليل. ولو كان في الصلوات المكتوبة صلاة سادسة لوجب أن يدلّ عليها دليلٌ. ولم يُوجب ذلك أن تكون هذه الأدلّة إبانة مفارقة لسائر الأدلّة في هذا الباب. وإنما وجب ـ متى كثر العلم ـ أن يخرج من أن يكون دلالة لأن وجه كونه دلالةً يتغيّر بكثرته؛ لأنه إنما يدلّ، من حيث كان ناقضًا للعادة. وذلك لا يتأتى فيه إذا كثُر، وصار معتادًا. وهذا واجب في كل الأدلة، أنها إنما تدلّ، متى لم تتغير حالها في الوجه الذي تدلّ على المدلول.

يبيّن ذلك أن الفعل المحكم إنما يدلّ على كون فاعله عالمًا متى بلغ حدًّا؛ فلا يوجب ذلك أن تكون دلالته مخالفة لدلالة سائر الأدلّة.

قال[1]: وإذا خرج، بما ذكرناه، من أن يكون مفارقًا لسائر الأدلّة، فمن أين أنه يدلّ من جهة الإبانة والتخصيص، حتى نحكم بامتناع ظهوره على مَن ليس بنبيّ؟ وما الذي ينكر أن يظهر على النبيّ فيما يدّعيه من النبوّة، وقد يظهر على غيره، وإن لم يدع أمرًا؛ فلا يكون في ذلك نقض لدلالته؟

واعلم أن هذا الكلام إنما يقدح، متى أريد بالإبانة الوجه الذي حكاه عنه. فأما إذا أريد بالإبانة طريقة المفارقة فهذا الكلام غير قادح فيه. وقد صحّ أن في الأدلّة ما يدلّ بطريقة المفارقة، وفيها ما يدلّ لا بهذه الطريقة؛ لأن دلالة

= من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

(١) أي أبو عبد الله.

الفعل على أن فاعله قادر لا تكون إلا بطريقة المفارقة. لأنّا نقول: إنه قد صح منه الفعل، مع تعذّره على غيره، ممن يشاركه في سائر أحواله، فيجب أن يختص بما لا يشاركه من تعذّر الفعل عليه. ومتى حذفنا، في هذه الدلالة، طريقة المفارقة لم تستقم. وليس كذلك دلالة حدوث الأغراض على حدوث الأجسام؛ لأنه لا يجب أن يعتبر في دلالتها طريقة المفارقة. فإذا صح ذلك، فإن ثبت أن دلالة المعجز تتضمن المفارقة فيجب صحة ما ذكره في باب الإبانة، وإن كانت العلّة الصحيحة غير الذي أورده؛ وإلا فالأمر على ما حكيناه عن شيخنا «أبي عبد الله» رحمه الله.

وقد علمنا بقوله: «أنا رسول الله تعالىٰ إليكم ويلزمكم القبول مني» وهذا الكلام يتضمن مفارقة حاله لحالهم فيما ادّعاه. فالعلَم لا بد من أن يبيّنه في هذا الوجه. فإذا أبانه، في ذلك، فغير جائز أن يشاركه في ظهوره على مَن ليس بنبيّ؛ لأن ذلك ينقض كونه دالاً على طريقة المفارقة.

وهذا الوجه أقوى مما ذكره شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله. وقد استدلّ شيخنا «أبو إسحٰق» رحمه الله[(١)]، على ذلك بوجهٍ؛ وعليه اعتمد شيخنا «أبو عبد الله»، رحمه الله، وهو أن قال: إن ظهور المعجز على غير النبيّ، وإن لم يكن قادحًا في دلالته على نبوّة مَن ظهر عليه، فإنه مفسدة؛ لأنه ينفر عن النظر في أعلام الأنبياء؛ لأن الداعي إلى النظر في أعلامهم هو ما أوجب النظر فيها على ما قدّمنا ذكره. لأنّا قد بيّنّا أن إظهار المعجز لا يحسن إلا إذا لزم النظر فيه. وبيّنّا، بذلك، أنه لا يجوز إثبات نبيٍّ لا شريعة معه. فإذا ثبت ذلك، وكان الداعي إلى النظر فيه ما ذكرناه، فمتى جُوِّز أن يظهر، ولا يلزم النظر فيه، أدّى إلى الاستفساد، وإلى التنفير، وزوال الداعي. وهذا مما لا بد من أن يجنّبه تعالىٰ أنبياءه؛ لأنه تعالىٰ بيّن أنه يجنّبهم الفظاظة، والغلظة، وغير ذلك مما لا يبلغ في التنفير هذا المبلغ، فبأن يجنب ما يقتضي التنفير عن دلالة نبوّتهم

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يُعرف من أمره غير ذلك، على حدّ تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

أولى. وإذا لم يجز عليهم التعمية، والإلغاء، وغير ذلك مما ينفر وإنما يؤثر في شرع واحد، فبأن لا يجوز أن يفعل تعالىٰ ما ينفر، عن طريق إثبات نبوّتهم، أولى.

فإن قال: فيجب، أو لم ينفر ذلك، أن يجوز أن يظهره تعالىٰ.

قيل له: كذلك كان يجب؛ لكنّا نعلم أنه لا يصح ألا يكون منفّرًا، والأحوال في التكليف ما نعقلها! وما قولك في هذا الباب إلا بمنزلة مَن يقول: لو لم ينفر وقوع الكبائر، وما يجري مجرى السخف، من الأنبياء، كان يجب أن تجوز بعثتهم، وحالهم هذه! وإذا بَطل هذا القول، لما فيه من المناقضة، فكذلك القول فيما سألت عنه.

وقد ثبت أن ما ينفر الواحد بمنزلة ما ينفر الكل. فليس لأحد أن يقول: إن كثيرًا من الناس قد اعتقدوا ظهور الأعلام على غير الأنبياء ولم ينفرهم ذلك؛ لأنه لا معتبر بجميعهم، بل الواحد منهم كالجميع:

وبعد، فإنا لا نريد بالتنفير أنهم يمتنعون من تصديقه، والاستدلال بالمعجز على نبوّته؛ وإنما نعني بذلك أنه يجري مجرى الصارف. وليس يجب، متى حَصُل الصارف، أن ينصرف المكلفُ؛ لأنه قد يجوز أن تقوى سائرُ دواعيه، ولا يخرج ذلك الصارف من أن يكون صارفًا.

وقد علمنا أنه، جلّ وعزّ، لا يجوز أن يصرف عن الأمر الذي بعث الأنبياء لأجله، وكلّف عباده العلم والعمل به، لمثل ما دللنا به على وجوب اللطف، وقبح المفسدة. فإذا صح ذلك ثبت ما قلناه فيه.

ومما يبيّن ذلك أنه تعالىٰ إذا أجرى سنته وعادته أن يظهر المعجز للدلالة على الرسول، ويكون ذلك من فعله تعالىٰ، حالًا بعد حال، صار ظهورُه، لا على هذا الوجه، كالشبهة فيما جرت به العادة؛ فيقع في الوهم، عند ذلك، أن ما تقدم أيضًا إنما ظهر، لا على طريقة التصديق، لكن على هذا الوجه الذي ظهر الآن. فيكون ذلك منفرًا، إن لم يكن قادحًا. ولو أنه تعالىٰ أجرى العادة

بأن لا تمطر السماء إلا عند دعاء الرسول، ويكرر ذلك على الأوقات، ثم أمطرها، مِن بعد، ابتداء لكان ذلك يوقع شبهةً في القلب ووهمًا، ولصار منفرًا. وهذه طريقة معروفة لمَن تأمّل وأنصف من نفسه.

[توضيح شبهة ظهور المعجز على غير الأنبياء]

فإن قالوا: كيف يجوز أن تدلّوا على أن المعجز لا يظهر إلا على الأنبياء عليهم السلام مع ما قد ثبت، بالنقل والتواتر، أنه قد ظهر على غيرهم؛ والإمامية تدّعي ظهور ذلك على كثير من الصالحين، والأخبار في ذلك شائعة ظاهرة؟

قيل له: إنه لا تخلو فيما تدّعيه، من أن تزعم أن هذه الأخبار توقع العلم الضروريّ؛ أو تدّعي أنها دالّة على صحة ذلك، إن نظرنا فيها وفي كثرتها؛ أو يقال فيها: إنها من باب الآحاد.

فإن كانت من الباب الأول فيجب أن يعلم ظهور ذلك على غير الأنبياء، كما تعتقدون، ونحن نعرف خلال ذلك من أنفسنا، وأنتم تعلمون منّا أنا لا نعتقد ذلك، وأنّا نتديّن بخلافه.

وإن زعمتم أن هذه الأخبار قد بلغت في الكثرة حدّ التواتر، الذي يدلّ على صحة الخبر، فبيّنوا أن ذلك صفتهم، ليلزم الحجة بقولكم. والمعلوم من هذه الأخبار خلاف ذلك؛ لأن مَن يذكره ويدعيه يجري مجرى المقلّد فيما يحكيه؛ ولا يكاد يحكيه، عن مشاهدة، إلا الشاذ منهم. وربما حكوا ذلك عن مشاهدة فيمن ينكره عن نفسه من الصالحين؛ بل ربما أثبتوا ذلك للجهال، ولمن يعتقد الكفر من التشبيه والجبر. فكيف يصح ادّعاء التواتر في ذلك؟

وإذا بطل كلا الوجهين لم يبق إلا أنه مما يحكيه، ويخبر به، مَن يدين بخلاف ما نذهب إليه. ولئن صح، في ذلك، الطعن فيما نقوله ليصحّن بمثله الطعن في سائر مذاهبنا.

وبعد، فإن النقل عن معجزات الحلاج[١] وغيره من المحتالين والممخرقين، وادّعاء النبوّة لنفسه، ليس أقل مما يوجد عندهم من نقل المعجزات عن الصالحين؛ فيجب أن يصدقوا بذلك. ومتى صدقوا به لزمهم الخروج من الدين. ومتى قالوا، فيما نقل عن الحلاج وغيره: إنه ليس بمعجز، وإن تصوّر بصورة المعجز، كان لنا أن نقول بمثله في نقلهم عن كثير من الصالحين؛ لأن كثيرًا ممن يظهر النسك والسمت قد يكون غرضه بذلك الاحتيال والاستنكال والتسبب بذلك إلى أغراض فاسدة؛ من رئاسة، وإعظام، إلى غير ذلك، كما نجده في كثير من رؤساء النصارى والملحدة، ومَن يجري مجراهم. فيجب أن تجوّزوا أن يتأوّل المنقول عنهم، على هذا الوجه، إن ثبت ذلك. فكيف، وقد بيّنا أن ذلك مما لا يذكره إلا قومٌ مقلّدة يجهلون ما يقولون؟

يبيّن ذلك أنهم ربما نسبوا إلى بعض الصالحين ما يجري مجرى المحالات، ويخرج عن أن يكون ممكنًا في نفسه، لجهلهم وقلّة معرفتهم؟ فكيف يجوز أن يُرجَع إلى مَن هذه حاله في باب الأخبار؟

[في أدلّة عدم ظهور المعجز على غير الأنبياء]

ومما يبيّن ما قلناه أن المعجزات، لو ظهرت على الصالحين، لم تخل من أن تكون دالّة على صلاحهم، أو واقعةً على حد الابتداء. وقد علمنا أنها بأن تظهر عليهم لا تدلّ على صلاحهم؛ لأنها ليست بأن تدلّ على ذلك أولى منها بأن تدلّ على سائر أحوالهم؛ إذ لا تعلّق لها بالصلاح، دون سائر الأحوال. وإذا لم تدلّ على ذلك فهي في حكم المبتدأ. فلو ظهرت على هذا الحد لكانت واقعةً، على طريق المصلحة، كالمرض والصحة، إلى غير ذلك من الأمور. ولو كانت كذلك لم يصح أن تكون دلالة على النبوّات؛ لأنّا قد بيّنّا أنها إنما تدلّ بأن تختص بانتقاض العادة. فإذا كانت عادة ومصلحة فيجب ألّا

(١) الحسين بن منصور الحلّاج، أبو مغيث: فيلسوف، يُعدّ تارة في كبار العباد وتارة في زمرة الملحدين. أصله من فارس، من كتبه «طاسين الأزل» و«الظل الممدود» و«علم البقاء والفناء». قتله المقتدر العباسي. (الفهرست ١/ ١٩٠؛ لغة العرب ٣/ ١٥٤؛ المشرق ١٢/ ١٩١).

تكون دالّة، وهذا ينقض دلالتها على النبوّات. وليس لأحد أن يقول: إنها، وإن كانت مصلحة، فإنها تقل، فلا تخرج من أن تكون دلالة؛ لأن القليل من ذلك والكثير لا يتغير فيما ذكرناه؛ لأن هذه المصالح متفاوتة في الكثرة والقلّة، وهي، مع ذلك، متفقة في أنها عادة.

فإن قال: إنها تظهر عليهم، لا على هذا الوجه، لكن على طريق الإعظام والكرامة.

قيل له: ومن أين أنها دالّة على إعظامهم، وليس موضوعها ولا ظاهرها شاهدًا بذلك؟ وإنما يصح أن يقال في الشيء إنه يدلّ على الكرامة إذا كان له به تعلّق إما بمواضعة أو بعادة.

فإن قال: إنها إذا تكرر ظهورها على الأنبياء عليهم السلام، وعُلِم بها عِظَمُ حالهم، صلُحَ أن تكون دالّة إذا ظهرت على الصالحين، على ما ذكرنا.

قيل له: إنها إنما تدلّ على رفعة الأنبياء، على سبيل التبع، لدلالتها على نبوّتهم، ولو لم تدلّ على ذلك لم تدلّ على رفعتهم؛ لأنا بالمعجز نعلم صدقهم فيما ادّعوه من النبوّة، ونعلم أن من حق الرسول أن يكون رفيعًا، ليصح، في الحكمة، أن يبعثه تعالىٰ إلى خلقه. فإذا صحّ ذلك فمن أين أنها دالّة على كرامتهم، وهي غير دالّة على نبوّتهم؟!

فإن قالوا: إنهم، إذا لم يدّعوا النبوّة، علمنا أنها لا تدلّ على ذلك من حالهم؛ ولا يمتنع كونها دالّة على الإعظام.

قيل له: إن كانت إنما تدلّ، على هذا الوجه، فيجب أن تدلّ على أنّ لهم من الرفعة مثل ما للأنبياء.

فإن قال: إذا لم يكونوا أنبياء لم يصح ذلك من حالهم.

قيل له: فإذا لم تدلّ على النبوّة لم يصح كونُها دالّةً على الرفعة والكرامة!

وبعد، فقد بيّنّا أنها لا تعلّق لها بذلك، فكيف تدلّ عليه؟

فإن قالوا: تدلّ على ذلك بأن يقول: «اللهم، إن كنت صالحًا فأظهر عليّ عَلَمًا معجزًا»، فإذا ظهر دلّ على ذلك، كما يدلّ على النبوّات.

قيل له: إنّ مَن يخالف في ذلك لا يقول بأنها لا تدلّ إلّا على هذا الوجه؛ لأن من قولهم أنها تظهر على الصالحين، سرًا وإعلانًا، ومع الطلب والكراهة، وربما تظهر عليهم، وهم لا يشعرون. وإذا كان هذا قولهم فكيف يصح ما سألوا عنه؟

وبعد، فلو صحّ كون ذلك قولًا ومذهبًا لكان فساده ظاهرًا، لأنه لا يخلو من أن يدلّ على صلاحهم في الحال، أو في المستقبل، أو فيهما، ولا يجوز أن يكون دالاً على أمر لم يحصل. فلو دلّ على صلاحهم في الحال كان لا يمتنع ظهوره على الصالحين في الوقت، وإن ارتدّوا وكفروا من بعد ذلك.

وبعد، فليس يخلو من أن يلزم النظر في هذا العلم فيُعلَم به صلاحُهم، أو لا يلزم ذلك.

فإن لم يلزم فيجب أن يقبح إظهارُه؛ لأنه لو حسُن إظهاره، ولا يلزم النظر في صلاحه، لحسن إظهاره على النبيّ، ولا يلزم النظر في نبوته. وقد بيّنا فساد ذلك في قبل، ودللنا على أن ما اقتضى حسن إظهاره يقتضي وجوب النظر فيه، وإلا كان عبثًا. على أنه إن حَسُن ذلك، وإن لم يلزم النظر فيه، فلم اختصّ بذلك الصالحون دون غيرهم، أو بعض الصالحين دون بعض؟ وهلّا جاز أن يكون ظاهرًا على الفساق، كظهوره على الصالحين، وفي هذا خروجٌ عن الدين.

وإن لزم النظر في ذلك فلا بد من أن يلزم لغرض يتعلّق بمعرفة صلاحهم؛ لأنه لا يجوز [أن يكون الغرض في الدلالة إلا ما يرجع إلى المدلول.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: فيجب أن يجوز] أن يكون الصلاح على بعض الوجوه معرفة فساد المفسد، كما يكون الصلاح معرفة صلاح الصالح. فلماذا اقتصرت في إظهار المعجز على الصالحين، دون أن تجوّز على الطالحين، بل على الكفار؛ بل على الكذابين!!؟

فإن قال: لأني قد علمت أنه إنما يظهر على الصالحين دون غيرهم، فعلمت أنه الصلاح، كما تقولون في الشرائع.

قيل له: إنما كان صح ذلك لو ثبت ما ادّعيته منه، وكلامنا في إبطال تجويزك؛ ولمّا ثبت ما ادّعيت. فالمعارضة لازمة لك؛ وهذا ردّه إلى أن المعجز لو ظهر على الصالحين لكان لا يكون إلا من باب المصالح، سواء قال إنه يدلّ على صلاحهم، أو لا يدلّ على ذلك. ففي ذلك من الفساد والقدح في أعلام الأنبياء عليهم السلام ما بدأنا بذكره.

[في كون المعجز دلالة على النبوّة وليس على الصلاح]

ومما يبيّن ما قلناه أن المعجز، لو حسُن إظهاره على الصالحين لبعض الوجوه، لم نأمن، في مدعي النبوّة وملتمس المعجزة، إذا ظهرت أنها إنما ظهرت لصلاحه، على طريق التصديق فيما يدّعيه من النبوّة؛ لأنّا قد بيّنّا أن وجه دلالتها على صدقه، فيما ادّعاه من النبوّة، تعلقُها بالدعوى، وأنه لولا صدقه فيها لما حسُن في الحكمة أن يفعل. فنعلم، عند ذلك، أن الحكيم إنما فعلها على طريق التصديق، وأنها تحلّ محل قوله: «صدقت». فإذا كان هناك وجهٌ يقتضي حُسْن ظهوره سوى ذلك، فمن أين أنها دالّة على النبوّات؟

فإن قال: إنها إنما تدلّ على صلاح مَن ظهرت عليه عند فقد دعوى النبوّة. فأما إذا وُجِدت فهي بأن تدلّ على صدقه فيها أولى؛ لأنها بالدعوى أشدّ تعلّقًا.

قيل له: قد بيّنّا أن تعلّقها به إنما يجب بأن يثبت أنه لولاها لما حسن في الحكمة فعله. فلذلك فارقت الأمور المعتادة في هذا الباب. فإذا كنت، بتجويزك ظهورها على الصالحين، قد أفسدت هذه الطريقة، فقد بطل ما ادّعيته من التعلّق أصلًا، فضلًا عن أن يكون أولى من غيره.

فإن قال: إنما كان يجب ما ذكرته لو أوجبتُ ظهورَها على الصالحين. فأما إذا كنتُ أجوّز ذلك، وأقول بحسنه، لا بوجوبه، فالكلام عني زائل.

قيل له قد بيّنّا أنه لا فرق بين أن يحسنُ ذلك أو يجب، في أنه يقدح في دلالته على النبوة؛ لأنه، في الحالين، يحصل هناك وجه لأجله يظهر فلا يصح أن يُحْمل الأمرُ فيه على أنه ظهر لمكان الدعوى، كما أن المعتاد من الأمور لما حَسُن أن يُفْعَل للعادة، لم يجز أن يكون دالاً، وإن كان فعله قد يكون واجبًا، وقد يكون حسنًا.

فإن قال: إن دلالتَها على صلاحهم إنما يصحّ عند امتناع دلالتها على النبوّة، فلا يجب ما ذكرتم.

قيل له: إذا كانت قد تظهر للأمرين فَلِم صرت بأن تقول بما ذكرته أولى من أن يقال: إن دلالتها على النبوّة إنما تكون إذا امتنع دلالتها على الصلاح؟ فإذا كان مَن يدّعي النبوّة صالحًا فمن أين أنها دالّة على نبوّته؟

فإن قال: إنها تدلّ على الأمرين.

قيل له: إنما كان يصح ذلك لو ثبت لها وجهٌ يقتضي دلالتَها على النبوّة، مع كونها دالّة على الصلاح؛ فكأنّا منعناك من دلالتها على النبوّة وحدها، فأوجبتَ كونَها دالةً عليها مع غيرها. وهذا كالمتناقض.

ومما يبيّن ما قلناه أنها لو ظهرت على الصالحين ـ والمعلوم من حالنا أنا لا يلزمنا أن نعرف صلاح الصالحين ـ لكانت، في ظهورها، لا يجب أن تكون معلومةً لنا، ولا ظاهرةً، لأنها إنما تجب أن تظهر إذا أُلزِمنا النظر فيها، أو تعلّقت بالتكليف. فأما إذا لم تكن الحال هذه فلا وجه يوجَب ظهورها. وهذا يقتضي تجويزَ ظهورِ الكثير منها في الدور والمنازل إذا كان فيها صالحون، ويكون الصلاح أن يظهر لأهل الدار والمنزل دون غيرهم، أو لأهل البقعة دون من سواهم. وتجويز ذلك يقدح في المعرفة بأن المعجزات ناقضة للعادات.

فإن قال: لو كانت تظهر لذلك لانتشر خبرها، ولما انكتم؛ لأن العادة جاريةٌ، فيما يحل هذا المحل، ألا ينكتم. فكيف في مثله؟

قيل له: إذا كَثُر ذلك لم يمتنع أن ينكتم، كما ينكتم سائر ما يقع من جهة العادة، كالغنى، والمرض، إلى ما شاكل ذلك، سيّما إذا كان هناك ما يدعو إلى

كتمه. والمتعالَم من حال الصالحين أنهم ربّما أحبّوا أن يُستتر حالهم في الصلاح.

وبعد، فإنّ عند القوم أن ذلك قد يظهر وينكتم، وإنما يظفر، في كثير منه، المختصّون بالصالح من الأصحاب، على طريق الاستخراج والاستسرار؛ فما الذي يمنع، على قولهم، مما ألزمناهم؟

فإن قالوا: ألستم تقولون في المعجزات: إنها لو كانت معتادة، على بعض الوجوه، لظهر حالها، وتجعلون ذلك مسقطًا لمَن اعترض عليكم بمثل هذا الكلام؟ فسوّغوا لنا مثله.

قيل له: إنما نوجب ذلك إذا ثبت فيها أنها تنقض عادة، فنوجب ظهورَ أمرها إذا حصلت، ونعلم، بفقد الخبر والتواتر عنها، أنها لم تحصل، لأمر يرجع إلى قوة الدواعي في نقل ما هذا حالُه. وليس كذلك قولكم؛ لأنكم قد جعلتموه في حكم المعتاد، ولزمكم ذلك على ما بيّنّاه. وإذا حصل كذلك خفت الدواعي في نقله، وصحّ فيه ما ألزمناكم.

[في كون المعجز إنما يدلّ على النبوّة بانضمامه إلى الدعوى]

وقد استدلّ الخلق على ذلك بأن دلالة النبوّة، لو ظهرت على مَن ليس بنبيّ، لخرجت من أن تكون دلالة؛ لأن من حقّها أن تدلّ أينما حصلت، ومتى جُوّز أن تحصل في موضع، ولا تدلّ، انتقض كونها دلالةً.

قالوا: فيجب، لذلك، ألا يجوز ظهورها على غير الأنبياء، كما لا يجوز صحة الفعل إلا من قادر، وصحةُ الفعل المحكم إلا من عالم. ولا يجوز منه تعالىٰ أن يصدّق إلا الصادق. وهذه الطريقة مستمرة فيما يدلّ على جهة الوجوب، وعلى جهة المواضعة.

فليس لأحد أن يقول: إن الذي ذكرتموه إنما يجب أن يدلّ على طريق الوجوب، نحو دلالة الفعل أن فاعله قادرٌ.

فأما إذا كان لا على هذا الوجه، كدلالة المعجزات، التي إنما تدلّ على طريقة الاختيار، فلا يجب ذلك فيه. وذلك أن التصديق أيضًا إنما يدلّ [على

هذا الوجه]، لا كدلالة الفعل على أن فاعلَه قادر. ولم يمتنع ذلك من ألا يصح وجودُه إلا وهو دالّ على صدق الصادق؛ والمعجز فقد ثبت أنه بمنزلة قوله: «صدقت فيما ادّعيت من الرسالة والنبوّة». وإذا كان هذا التصديق، لو وقع ودلّ على النبوّة، كان لا يجوز أن يحدث منه تعالىٰ إلا وهو دالٌّ على ذلك. فكذلك القول في المعجز.

قالوا: ولا يلزم على ذلك ظهور نقض العادات والمعجزات عند زوال التكليف، وأشراط الساعة، ويوم القيامة، وفي الجنة. وذلك لأن نقض العادات في تلك الأحوال يصير [عاداتٍ]؛ لأنه تعالىٰ يبتدىء الأمر على ذلك الوجه، كما ابتدأ خلق آدم عليه السلام، [وخلق غيره على الوجه الذي ابتدأه عليه]. فما حلّ هذا المحل لا يعد نقضًا للعادة، حتى يقال، إذا جاز أن يحصل، ولا يدلّ على النبوّة: فما الذي يُنْكر من ظهور المعجزات على الصالحين، وإن لم يدلّ على النبوّة؟

قالوا: وقد ثبت، في الدلالة، أنها قد تدلّ، لوقوعها على وجه مخصوص؛ وإنما يجب ادعاء المناقضة فيها متى حصلت على ذلك الوجه ولمّا تدلّ. فأما إذا حصلت، على خلاف ذلك الوجه، فلا وجه لادّعاء المناقضة فيها. ألا ترى أن الفعل المحكم إذا وقع، على حدّ الابتداء، دلّ على أن فاعله عالمٌ بكيفيته، ولا يجب، إذا وقع، على حد الاحتذاء أن يدلّ على مثله، لمخالفة أحد الوجهين للآخر؟ فكذلك القول في المعجزات إنها إنما تدلّ على النبوّات، إذا كانت هناك عادات مختبره يصحّ عند اختبارها، إما على الخصوص أو العموم بزمان أو مكانٍ أو فريق دون فريق، معرفة بعضها بالأمور الحادثة، فتكون تلك الأمور، من حيث حدثت ناقضةً لهذه العادات المعتبرة، أدلّة على النبوّة، ولا يصح أن تحدث، وحالها هذه، إلا وهي دالّة. فأما إذا كان حدوثها، والعادات مرتفعة، واختبار العادات على عموم وخصوص متعذّر، فكيف يصح أن يُدَّعى حصولها؟ وهذا يبيّن صحة ما اعتمدناه، من أن ظهورها، لو صحّ على غير الأنبياء، لا ينقض كونها دالةً على نبوّة الأنبياء. وبان، بما ذكرناه، سقوطُ الاعتراض بذكر ما يحدث عند أشراط الساعة.

[قالوا: فإن قيل لنا: أليس التصديق، لمّا كان دلالة على النبوّات، لم يصح أن يحصل] لا عند أشراط الساعة، ولا [في] زمن التكليف؛ إلا وهو يدلّ، ومتى لم يصح كونهُ دلالة لم يصح أن يحصل من جهته تعالىٰ؟ فلو كان المعجز حاله ما ذكرتم لوجب ألا يصح أن يحصل مع زوال التكليف ولا يدلّ، كما لا يصح ذلك مع ثباته.

قيل لهم: ليس الأمر كما ذكرتم؛ لأن العادة في المواضعة، لو تغيّرت، كان لا يمتنع أن تقع مع القول، الذي هو التصديق، ولا تدلّ؛ وإنما لا يجوز وقوعها إلا وهي دالّة، متى كانت الحال في المواضعة مستمرة. وليس كذلك حال المعجز؛ لأن حاله؛ في الوجه الذي له دلّ، قد تغيّرت بزوال التكليف، فهو بمنزلة حال تغيّر التصديق بتغيّر المواضعة. ولو حصل كذلك كان لا يمتنع وجوده ولا يدلّ، وكان لا يكون ذلك نقضًا لدلالته حيث دلّ.

قالوا: ومتى قيل لنا إن المعجز إنما يدلّ على النبوّة بانضمامه إلى الدعوى؛ فإذا انفرد عن الدعوى لم يكن واقعًا على الوجه الذي يدلّ، ولا يمتنع وجودُه غير دالٍ؛ ولذلك نجوّز ظهوره على الصالحين، متى لم يدّعوا النبوّة، ولو ادّعوها كما جوّزنا ظهورها. وكذلك لا يجوز ظهورها على الكذابين من المتنبين.

قلنا لهم: إن ذلك لا يصح؛ لأنه يوجب أن يُشترط، في دلالة الشيء على غيره، انضمامُ المدلول إليه؛ وذلك لا يصح، كما لا يصحّ في سائر الأدلّة، فيجب أن تكون الدلالة على صدق الأنبياء هو المعجز فقط.

وبعد، فإن الدلالة على صدقهم هو الواقع من قِبَله تعالىٰ، على طريق انتقاض العادة؛ وذلك يخصّ المعجز، دون نفس الدعوى التي تقع من الصادق والكاذب.

واعلم أن هذه الطريقة ربما تمرّ في كلام شيخنا «أبي عليّ». فأما شيخنا «أبو هاشم» فإنه يمتنع من ذلك. ولذلك اعتمد على دلالة الإبانة، وبيّن أن دلالة المعجز تخالف سائر الأدلّة، وأنه، لمّا دلّ من جهة الإبانة والتخصيص، وثبت أنه يُبيّن مَنْ ظهر عليه من حيث كان نبيًا، أنّه لا يجوز ظهوره على مَن

ليس بنبيّ. ولو كان يمنع ذلك من حيث كان دلالة لم يكن لتعلّقه بهذا الوجه فائدة.

والذي ينبغي أن يُعتَد في ذلك أن المعجز، على ما قدّمناه، إنما يدلّ على صدق النبيّ، فيما ادّعاه من النبوّة والرسالة، بطريقة التماسه واستدعائه إظهار ذلك، للدلالة على صدقه. فيجب ألّا يجوز أن يظهر، على هذا الحد، إلا ويدلّ على النبوّة. فأما إذا ظهر، بخلاف هذا الوجه، فلا يجب فيه ما قاله هذا المستدلّ.

يبيّن ذلك أن زيدًا ـ إذا قال لعمروٍ: «أنا رسول خالد إليك»، فطلب منه الدلالة، فأقبل على خالد، وقال له: «إن كنتُ صادقًا في أني رسولُك إلى عمرو فحرّك يَدك، أو ضَعْها على رأسك» ـ أنه، على هذا الحد، يدلّ على كونه رسولَه إليه؛ ولا يجب، في مثل ذلك الفعل إذا وقع، لا على هذا الحد، أن يكون دالّاً؛ لأن وجه دلالته وقوعُه على هذا الوجه، وعند هذا الأمر المخصوص.

فإذا ثبتت هذه الجملة لم يلزم مَن قال إنها تظهر على الصالحين، أن يكون مبيّنًا للدلالة في غير موضع، وهي غير دالّة، وأن يكون قادحًا في أعلام الأنبياء. ويفارق ذلك دلالة التصديق؛ لأن المواضعة فيه قد تقرّرت، وتقدّمت. ولو أن، في الابتداء، وقعت المواضعةُ فيه، على أنها لم تدلّ على حد الالتماس، لكان لا يمتنع وجودها، وهي غير دالّة، وصار المعجز الذي يدلّ على النبوة، إذا حصل على طريقة الالتماس، دون أن يحصل مجرّدًا، عن ذلك بمنزلة قول القائل «عشرة إلا واحدًا»، في أنّه، مع هذه الصلة، يدلّ على تسعة؛ ولا يجب، متى انفرد عن الاستثناء، أن يكون دالاً. وهذا يكشف عن حال ما أوردوه من الدلالة، ويبيّن أن المعتمد في ذلك ما قدّمناه.

ونحن الآن نتكلم على كل فريق خالف في هذا الباب بالمساءلة. والتنبيه على وجه المغالطة والمناقضة، ليكون الحقُّ أوضحَ، وإن كان الذي ذكرناه، في بطلان قول الجميع، مقنعًا.

فصل في الكلام على مَن جوّز ظهور المعجزات على الكذابين

[في حقيقة أن المعجز لا يظهر على الكذّاب]

يقال لمَن أجاز ذلك: إذا جاز ظهورها على الكذّاب، فما الفرق بين الصادق والكاذب، والنبيّ والمتنبّي؟ فكيف يصح، مع هذا القول، أن يُعرف به صدق النبيّ بالمعجزات الظاهرة؟

فإن قال: إنما كان يلزمني ذلك لو جوّزت أن يظهر على الكذاب، على الوجه الذي التَمسَه. فأما إذا جوّزت ظهورَه على خلاف ذلك الوجه، فقد فصلت بين النبيّ والمتنبي، وصرت، بما قلته، مؤكدًا لدلالة الأعلام على النبوّات. وهذا مثل أن يقول المدّعي للنبوّة، كاذبًا: «اللهم إن كنت صادقًا فيما ادّعيته فعزِّر الماء في هذه البئر، وكثّره». فإذا غارت البئر، ويبست، دلّ على أنه كاذب. وعلى هذا الوجه، رُوِيَ ما كان من «مسيلمة»[(١)] عند ادّعائه النبوّة. فما حلّ هذا المحل يدلّ على كذبه، لوقوعه بالضد ممّا ادّعاه والتمسه. ويفارق بذلك النبيّ؛ لأنّه يظهر عليه، على وفق ما ادّعاه. فكيف يلزمني ألّا أفصل بين النبيّ والمتنبي؟

قيل له: إنما لم يلزم ذلك مَن يذهب إلى ما ذكرته الآن. وإنما يلزمُ ذلك مَن يجوّز ظهورها على الكاذب، على حد ما يجوّز على الصادق.

فأما مَن يسلك هذه الطريقة فوجه الكلام عليه أن يقال: إذا كان الذي التمسه، وطلبه، هو غير الذي ظهر؛ بل هو ضده، فكيف يصح أن يكون له تعلقٌ بدعواه؟ وإذا لم يكن له بها تعلقٌ لم يصح أن يكون دالاً على صدقها، ولا على كذبها؛ ويجب أن يكون هذا المعجز في حكم المبتدأ. وإذا لم يجز، للدلائل التي ذكرناها، ظهورُ المعجزات على حد الابتداء، لِما فيه من كونه عادةً ومصلحةً؛ فيجب ألاّ يصح ما ذكرته. وهذا القائل ممن يوافق على هذا

---

(١) مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة: متنبىء. وُلد في اليمامة، وعُرِف برحمان اليمامة، وقد أكثر من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن، قُتل في معركة اليمامة سنة ٦٣٣ م. (ابن هشام ٣/ ٧٤؛ الروض الأنف ٢/ ٣٤٠؛ الكامل لابن الأثير ٢/ ١٣٧ ـ ١٤٠).

المذهب؛ لأنه يمنع من ظهوره على الصالحين وسائر الناس؛ وإنما دخلت عليه الشبهة، في هذا الباب، ظنًا منه أن يؤكد دلالة النبوّة. فإذا صحّ بما قلناه، أنه بمنزلة ظهورها، على حد الابتداء، فقد سقط كلامه.

فإن قال: لا يكون ذلك في حكم المبتدأ؛ بل يكون دلالة على أنه غير صادق فيما ادّعاه، من حيث لو كان صادقًا لوقع على الحدّ الذي التمس، لا على ضده.

قيل له: فكأنّه يدلّ، عندك، على أنه ليس بصادق! وتقول: إذا لم يكن صادقًا فيجب أن يكون كاذبًا.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: أفليس لو لم يظهر المعجز، لا على الوجه الذي التمسه ولا غيره ألبتّة، كنّا نعلم أنه ليس بصادق؟

فإن قال: كنّا لا نعلم ذلك.

قيل له: فيجب، فيمن يدّعي النبوّة، ولم تظهر عليه المعجزات، ألّا نعلم أنه ليس بصادق.

وكيف يصحّ ألّا نعلم ذلك، مع ما قدّمناه من الدلالة على أنه تعالىٰ لا يخليه منه؟ ففقدُه دلالة على أنه ليس بصادق.

فإن قال: كذلك أقول؛ ولا بدّ من ذلك لما بيّنّاه.

قيل له: فقد صار ما ظهر من ضدّ ما التمس مستغنى عنه؛ لأنه، مع عدمه، نعلم أنه كاذب، كما نعلم ذلك مع وجوده.

فإن قال: إنّه، وإن كان كذلك، فهو مؤكد لكونه كاذبًا. فإذا جاز عندكم، فيمن علمناه صادقًا في النبوّة، أن يظهر عليه من المعجزات ما يؤكد نبوّته، فكذلك القولُ فيما علمناه كاذبًا.

قيل له: قد بيّنّا أن المعجزات لا تتكرّر على الأنبياء لهذا الوجه؛ بل لا بدّ فيها من فائدة مختصة. ولو تكررت لهذا الوجه أيضًا لكانت تحسن، من حيث تُلزِمنا القبولَ منهم. فلما اختصّوا بذلك لا يمتنع أن يؤكد حالهم بما

يكون إلى القبول أقرب؛ وذلك لا يتأتى في الكاذب؛ لأنّ أكثر ما فيه أنه لا يلزم القبولُ منه، وحاله في ذلك كحال غيره. فكيف يصح أن يُؤكَّد أمرُه وكذبه بالمعجز؟

فإن قال: إنه يحسن أن يظهر عليه بالضدّ لئلّا تدخلَ الشبهةُ على أحد، فيما يدّعيه؛ ويحسن من الله تعالىٰ تأكيدُ إزالة الشبهة، كما يَحسُن تأكيد الأدلّة.

قيل له: لا يخلو مَن اشتبه حال الكذّاب عليه بحال الصادق من أن يشتبه ذلك عليه بحيلةٍ ظهرت منه، أو من دون حيلةٍ.

فإن اشتبه ذلك بلا حيلة فذلك مما لا يصحّ في أهل النظر.

وإن اشتبه لوجود حيلةٍ منه، للشبه بالمعجز، فقد علمنا أن وقوع هذا المعجز بالضد مما قال لا يحلّ تلك الشبهةَ، ولا يزيلها؛ بل يقوّيها؛ لأنّ له أن يقول لمن صدّقه: إن الله تعالىٰ أظهر ما يَعلم أنه صلاح، دون ما التمسه، وهذا كما قلناه، فيما اقترحه بعضهم على الرسول، عليه السلام في الآيات والمعجزات، إنّه تعالىٰ كما علم أنه ليس بصلاح لم يجبه إليه.

[في بيان أن ظهور المعجز على الكذّاب مفسدة]

وبعد، فإن ذلك لو كان مزيلًا للشبهة، من الوجه الذي قاله، كان مؤكدًا للدواعي الصارفة عن النظر في الأعلام، وكان منفرّا ومفسدة. فليس بأن يقال إنه يفعل لذلك الوجه بأولى من أن يقال إنه لا يجوز أن يفعل لهذا الوجه. ومَن جوّز ذلك فيجب أن يجوّز ظهور المعجزات على الصالحين والفسّاق لبعض الأغراض. فإذا كان ذلك، عنده، لا يصح، فكذلك القول فيما ذكره.

فإن قال: إذا وجب في مدّعي ثبوتُ عَلَم يدلّ على صدقه إذا كان صادقًا، وجب فيه، إذا كان كاذبًا، ضدُّه.

قيل له: إنما أوجبنا ذلك في الصادق، لأنه، لولاه، لما صحّ أن نعلم كونَه صادقًا. وقد لزم ذلك في التكليف. فإذا كان الكاذب قد نعلم كونه كاذبًا،

بفقد ذلك، صار فقده بمنزلة المعجز الظاهر في الدلالة. فمَن أوجب المعجز، أو قال بحسنه، فهو بمنزلة قول مَن قال: إنه يحسن إظهارُ معجز بعد معجز، وقول مَن قال: إنه يحسُن إظهارُ المعجز على الصالح لصلاحه، إلى غير ذلك مما بيّنّا فساده.

وبعد، فلو حَسُن إظهارُ ذلك للتأكيد، لحسنُ إظهارُ المعجزات على الأئمة، والأمراء والعلماء لتأكيد أحوالهم فيما يثبتون، ويتصرفون فيه.

وبعد، فإن المنع من الدعوى الكاذبة أولى من إظهار المعجز بالضد فيما التمسه، وأدخلُ في زوال الشبهة. فكان يجب، إن وجب ذلك، أن يجب أن يمنعه من الادّعاء لكيلا تحصل في النفوس شبهة، أو كان يمنعه من إيراد حيلة ومخرقة، لتزول الشبهة، أو يشغله عن ذلك بضرب من ضروب الشواغل.

وهذا الذي ذكرناه يسقط قول مَن يقول: إنه تعالىٰ يظهر المعجز على الكاذب، بأن يقول: «اللهم، إن كنت كاذبًا فأحي هذا الميت»، فإذا أحياه الله تعالىٰ دلّ على كذبه، على حدّ ما يدلُّ المعجز على صدق النبيّ؛ وذلك لأن فقد هذا المعجز يغني في باب معرفة كذبه؛ لأنه لو كان لا يُعرف كذبُه بألا يظهر ذلك، لكان يجب، فيمن يدّعي النبوّة ـ ولم تظهر المعجزات عليه ـ ألا نعلمه كاذبًا.

وقد بيّنّا أنّا نعلم ذلك لا محالة، وأنّا لو لم نعلم ذلك لما علمنا بالمعجز كونه صادقًا. فإذا صحّ ذلك، وكان فقده يغني، ويكفي، فيجب أن يكون المعجز كالعبث بمنزلة المبتدأ، فلا يحسن أن يظهر عليه. فبهذا الوجه يسقط هذا القول، وإن كان القول الذي قدّمناه يسقط بذلك، وبغيره من الوجوه التي ذكرناها.

وبعد، فإذا علمنا، من جهة العقل، أن الصادق في ادّعاء النبوّة لا بدّ من ظهور المعجز عليه علمنا، عند ذلك، أن مَن لم يظهر عليه لا بدّ من أن يكون كاذبًا. فإذا علمنا ذلك، فلو حسن ظهوره عليه، وإن كان فقد ذلك يكفي في معرفة حاله، لحسن ظهور المعجزات على كل مَن أخطأ في مذهب، على هذا الوجه الذي قالوه، وإن علمنا، بالعقل، كونه مخطئًا في ذلك.

فإن قال: إذا لم يحسن، عندكم، ظهورُها فيمن أصاب في العقليات، وإن حسُن في النبوّة خاصة، فكذلك قولي فيمن يكذب في النبوة، إنه بخلاف مَن يخطىء في المذاهب.

قيل له: إنما فرّقنا بين الأمرين؛ لأن أحدهما عليه دليل عقلي، واستغنى فيه عن المعجز، وليس كذلك ادعاؤه النبوّة؛ لأنه ليس على صدقه دليل عقلي؛ فوجب إظهار المعجز. فأمّا أنت فقد جوّزت ظهوره في موضع فيه دليل عقلي، فقد لزمك ما ألزمناك.

وبعد، فإنّا نعلم، في كثير من رؤساء الإلحاد والكفر، أن أتباعهم ومقلّديهم قد تشتبه حالُهم عليهم، فيجب أن يجوّزَ هذا القائلُ ظهور المعجز بالضد من اقتراحهم عليهم، لكي تزول الشبهة. فإذا لم يجوّز ذلك فكذلك القول فيما قاله. فأما ما يُحكى عن «مسيلمة» وغيره فمما لا يصحّ. والواجب أن يَتأوّل ذلك على ما وافق الدلالة التي ذكرناها؛ لأن نقله ليس بأكثر من نقل مثل ذلك عن السحرة والكهنة، والحلاج، وغيره.

فصل في الكلام على مَن جوّز ظهورها على الصالحين

[في بيان عدم جواز ظهور المعجز على غير الأنبياء]

قد بيّنا من قبلُ، ما يدلّ على فساد قولهم بوجوه بسطناها.

ويقال لهم: لو كانت تظهر على الصالحين، لكانت بأن تظهر على السلف الصالح من كبار الصحابة أولى [بأن] تظهر على غيرهم ممن يشك في حالهم. وقد صح، وثبت بتواتر الأخبار أنها لم تظهر عليهم، ولأن القوم لم يدّعوا ذلك فيهم.

فإن قالوا: قد صح ظهورها «على عمر بن الخطاب»، في غير موقف، وكذلك على أمير المؤمنين «عليّ»، في غر موضع، فكيف استجزتم ما ادّعيتموه؟

قيل لهم: إنما كان يصحّ ما ذكرتم لو كان مسلَّمًا؛ فأما والمنازعة فيه فلا وجه لذلك. وإنما ألزمناكم ما ذكرناه، لأنكم تدّعون، في ظهورها على «شيبان

الراعي»[١]، و«معروف الكرخي»[٢] و«بشر الحافي»[٣] و«سهل بن عبد الله»[٤]، أخبارًا قوية كثيرة، وتعتمدون في ذلك، فقلنا لكم: لو كان ذلك حقًّا لكان بأن تقوى الأخبار وتكثر في السلف الصالح وفي التابعين من بعدهم من العلماء والزهاد، أولى.

وبعد، فلو كان الأمر كما زعمتم لكان أولى بأن يظهر المعجز على أمير المؤمنين في حال منازعة غيره له كمعاوية وغيره؛ لأنه كان أقوى في إزالة الشبهة وفي الاستغناء عن التحكيم الذي نتج من خلاف الخوارج ما نتج. وفقد ذلك من أول الدلالة على أن الأمر لا حقيقة له.

وبعد، فلو صحّ ذلك لكان يجعل ظهور المعجزات دلالة على أنه أولى بالأمر من معاوية، وطبقته أولى من سائر ما يُروى في هذا الباب؛ وكان ظهورها ربما يغني عن تكليف المحاربة. فكيف يجوز، مع شدّة حاجة الناس إلى فقه «الحسن»[٥] و«سعيد بن المسيّب»[٦] والتعلّم منهما والرجوع إليهما، ألا يظهر

---

(١) لم أعثر على ترجمته.

(٢) معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ: أحد أعلام الزهّاد والمتصوّفين. كان من موالي الإمام الرضا عليه السلام، نشأ وتوفي ببغداد سنة ٨١٥ م. (طبقات الصوفية ص ٨٣ ـ ٩٠؛ وفيات الأعيان ٢/ ١٠٤؛ نزهة الجليس ٢/ ٣٥١).

(٣) بشر بن الحارث بن علي بن عبد الرحمٰن المروزي، أبو نصر، المعروف بالحافي: من كبار الصالحين، ومن ثقات رجال الحديث. (روضات الجنات ١/ ١٢٣؛ طبقات الصوفية ـ خ؛ وفيات الأعيان ١/ ٩٠).

(٤) سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أبو محمد، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، والمتكلّمين في علوم الإخلاص والرياضيات. له كتاب في «تفسير القرآن ـ ط» وكتاب «رقائق المُحِبِّين». (طبقات الصوفية ص ٢٠٦؛ الوفيات ١/ ٢١٨؛ حلية الأولياء ١٠/ ١٨٩).

(٥) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمّة في زمانه، شبّ في كنف عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وله كلمات سائرة، وكتاب في «فضائل مكّة». توفي سنة ٧٢٨ م. (تهذيب التهذيب؛ وفيات الأعيان؛ ميزان الاعتدال ١/ ٢٥٤؛ حلية الأولياء ٢/ ١٣١؛ أمالي المرتضى ١/ ١٠٦).

(٦) سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد، سيّد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، سُمّي راوية عمر. توفي بالمدينة سنة ٧١٣ م. (طبقات ابن سعد ٥/ ٨٨؛ الوفيات ١/ ٢٠٦؛ حلية الأولياء ٢/ ١٦١).

ذلك عليهما، ويظهر على مَن لا خطر له يعظم من الصالحين، على ما تذهبون إليه؟

وهل يجوز في حكمة الحكيم أن ينبّه بالمعجزات على فضل الفاضل إلا لغرض صحيح يرجع إلى المكلفين؛ وأكثر الأغراض التعلّم والتأسي؟ فمن حاله فيهما أكثر فظهور المعجز عليه أولى.

وقد بيّنا، من قبل، اختلاف نقلهم، وأنه غير صحيح، وأن تعلّقهم به لا يمكن، فلا وجه لإعادة ذلك. فلم يبق بعده إلا أن يجوّزوا ظهوره على الصالحين؛ لأن إثباته لا يمكن إلا بالنقل. وقد دللنا، من قبل، على ما يمنع من هذا التجويز. على أن طريقتهم في التجويز هي ما نقل من الإثبات. فإذا لم يصحّ ذلك بطل تعلّقهم بالتجويز، كما إذا ثبت أن ذلك لا يجوز، بطل ادّعاء نقل صحيح فيه.

فإن قالوا: إن الذي يجوّز ظهوره عليهم هي الكرامات دون المعجزات.

قيل لهم: ما الذي تريدون بالكرامات؟ فلا يخلو قولهم من أن يرجعوا إلى ما ينقض العادة، كما قلناه في المعجزات، فيؤول الخلاف فيه إلى عبارة؛ لأنّا قد بيّنا أن ذلك لا يصح؛ فاختلاف العبارات لا يؤثر فيه. وإن أرادوا بذلك ما لا ينقض العادات فهذا مما يجوّز ظهوره على الصالحن فضلًا عن الطالحين؛ لأنه قد يكون بمنزلة المرض والصحة والغنى والفقر، والأمطار والزلازل.

فإن قالوا: نعني بالكرامات ما تقصر مرتبته عن المعجزات؛ فقد بيّنا، من قبل، أن الصغير من ذلك في حكم الكبير، وأنه لا معتبر بالصغر والكبر. فليس لهم أن يقولوا إن إحياء صغير الحيوان كرامة، وإحياء الموتى من الناس معجز؛ لأن الحال في الجميع واحدة إذا استوت في انتقاض العادة بها.

على أن هذا القول إنما تعلّق به بعضهم ولمّا ضاق ذرعُه بما ألزمناه، وإلا فمذهب القوم أن الصالحين يمشون على الماء، وتطوى لهم الأرض والمنازل، ويحصل لهم المراد من الطعام والشراب في البوادي والمفاوز. وكل ذلك إن لم يزد على معجزات الأنبياء لم ينقص عنها.

فصل في الكلام على مَن جوّز ظهورها على نبيّ غير مرسل

[في الدلالة على عدم جواز ظهور المعجز على مَن لا شريعة معه]

اعلم أن الذي قدّمناه قد دلّ على أنها تظهر إلا على مدّعي الرسالة، لكي يُعرف بها صدقه بما تحمّله من مصالح الأمة، وبيّنّا أن الغرض في ذلك ما يعود على المبعوث إليه. فإذا صحّ ذلك فإن كان في العباد مَن يكون نبيًّا، ولا يكون رسولًا، فظهور المعجز عليه ـ في أنه لا يحسن، ويكون مفسدة في أعلام الرسل على ما قدّمناه ـ بمنزلة ظهوره على الصالحين.

ثم يقال لهم: ما الذي تريدون بقولكم إنه نبيّ، وليس برسول؛ لأنه لا بد من فائدة معقولة تعتقدونها فيه؟

فإن قالوا: نعني بذلك أنه تعالىٰ يظهر المعجزات، فتحصل له رتبة النبوّة، وإن لم يحمّله رسالة.

قيل له: لسنا ننازع إلا في ذلك. فمن أين أن هذا جائز، حتى يصح ما زعمته من إثبات نبيّ ليس بمرسل؟

وبعد، فإن كان إنما تحصل له الرتبة بذلك، فيجب، لو أظهرها على كافر وفاسق، أن تحصل له الرتبة. وقد عرفنا فساد ذلك؛ لأن الرتب في الدين والرفعة فيه إنما تحصل لتحمّل المشاق، لا بما يظهر من المعجزات.

فإن قال: لا بدّ من أن يكون مستحقًّا للرفعة، ثم يظهر عليه المعجز، فيكون نبيًّا.

قيل له: أليس إنما صار نبيًّا بما استحقّه من الرتبة، بظهور المعجز؟

وإذا قال: نعم.

قيل له: فيجب أن يجوز ظهور ذلك على الصالحين، أن يكون قولُك وقولُ مَنْ جوّز ظهورَها على الصالحين لا يختلف.

فإن قال: إذا ظهر المعجز عليه زادت رتبته، كما تقولون أنتم في الرسول: إنه بتحمل الرسالة تزيد رتبته.

قيل له: إنما نقول ذلك، من حيث يتكفّل بأداء الرسالة، وينطوي على أن يصبر على كل عارض دونها، فتحصل له منزلة كبيرة بذلك، لا بظهور المعجز. وإنما صحّ ذلك فيه، من حيث كلِّف أمرًا شاقًّا يلزمه أن يفعله، من أداء الرسالة؛ فإذا عزم، وتكفّل بتحمله المشقّة العظيمة، كما يتحمله التائب من المعاصي، استحقّ زيادة الرتبة. فأما أنت فإنك لا توجب في النبيّ الذي زعمت أنه ليس برسول، أن يؤدّي أمرًا. فكيف يمكنك ما ادّعيته؟

فإن قال: إن الرسول إنما استحقّ إظهار المعجز عليه لصلاحه؛ فمَن ساواه في الصلاح أجوِّز إظهارَ المعجز عليه، وإن لم يكن رسولًا، وأُسميه نبيًا.

قيل له: قد بيّنا، من قبل، أن إظهار المعجز ليس بمستحق على الصلاح؛ وإنما يجب لأجل ما حمّل من الرسالة. فلا يصح ما ذكرته؛ بل قد بيّنا أن الرسالة ليست جزاء على عمل؛ وما دلّ على ذلك يدلّ على أن إظهار المعجز ليس بمستحق على العمل؛ وفي ذلك إبطال ما سأل عنه.

على أنّا قد بيّنا، من قبل، أنه لا يجوز أن يظهر تعالىٰ الأعلام المعجزة على مَن لا شريعة معه؛ على ما في العقول. فإذا بطل ذلك فبأن يبطل ما قاله هذا القائل أولى.

فإن قال: إذا بلغ رتبته في الفضل رتبة الأنبياء صار مرشحًا للبعثة، فيجوز إظهار المعجز عليه، وتخالف حاله حال سائر الصالحين.

قيل له: قد يكون، عندنا، فضله كفضل مَن يُبعث نبيًا وتقبح بعثته، كما قد يكون كذلك وتحسن بعثته، فلا يصح ما ذكرته.

وبعد، فقد بيّنا أن المعجز، فيمن يبعث نبيًا، لا يجوز أن يتقدم ادعاءه للنبوّة؛ [وهو] لا محالة يبعث نبيًا، فبأن لا يجوز إظهارُه على مَن لا يُعلم ذلك من حاله أولى.

وبعد، فإن المفضول يجوز أن يُبْعث نبيًا، عندنا؛ لكنه، بعد البعثة، يصير أفضل من غيره، لِمَا ذكرناه من تكلفة وتوطئة النفس على تحمّل المشاق، فلا يصحّ ما ذكره.

وبعد، فقد دلّ الدليل، عندنا، على أن أحدًا ممن ليس بنبيّ لا يبلغ رتبة النبيّ في الفضل، وإن كان، لهذه الرتبة، ما يجوّز أن يظهر عليه المعجز. ويكون نبيًا. وقد دلّ الدليل على أن أحدًا لا يبلغه؛ فيجب أن يفسد ما قالوه.

فصل في الكلام على مَن يجوِّز إظهارها على الأئمة

[في بيان أن الأئمة ليسوا أصحاب شريعة ولا ظهور للمعجز عليهم]

قد بيّنا، من قبل، ما يدلّ على أن إظهارها لا يحسن إلا على مَن تحمّل شريعة يلزمه فيها الأداء، ويلزم غيرَه القبول. وإذا لم يكن الإمام بهذه الصفة فيجب ألا يحسن إظهار المعجز عليه.

فإن قال: إن الإمام لا بدّ من أن يكون حجةً في أمر الدين، فيحسن إظهاره عليه.

قيل له: إن كنت تقول إن الإمام يُعرف، من قِبَله، شيء من أمر الدين، وإن لذلك، يظهر المعجز عليه؛ فإنا لا نكلمك في حسن ظهور المعجز عليه، وإنما نكلمك في هذه الصفة؛ لأن، عندنا، ليست للإمام. فتثبت أن الإمام هذه حاله، ليصح ما ادّعيته. وهذا كما نقول لمن خالف في رؤية الله تعالىٰ بالأبصار، فنقول إن كنت تجوّز ذلك لأنه جسم، فلسنا نخالفك فيه، وإنما نخالفك في الأصل.

وبعد، فليس يخلو، في تلك الشريعة، التي هو حجةٌ فيها، من أن يكون عرفها عن وحي فهو نبيّ لا بدّ من إظهار المعجز عليه؛ أو يكون عرفها من قِبَل الرسول، عليه السلام، وقد ثبت أنه يجب على النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، أن يزيح العلّة في الأداء؛ فكيف يجوز أن يخصّه بتلك الشريعة دون غيره ممن يتعلّق التكليف به؟ لأنهم إن جوّزوا أن يُخصّ بشريعة لا يتعلّق التكليف فيها إلا بالإمام، ففي ذلك نقض القول بأنه حجة.

فإن قالوا: إنه عليه السلام يزيح العلّة بهذا الوجه؛ لأنه يعلم أنّ الإمام يؤدّيها، ويقوم مقامه فيها، فلا يظهر ذلك لسائر المكلفين.

قيل له: فيجب أن ينصّ على هذا الإمام، ويبيّن أنه صادق فما يؤدّيه ليتكامل فيه إزاحة العلّة في الأداء، وإلا فإزاحته ليست كاملة. وذلك لا يصح إلا في الأنبياء عليهم السلام.

فإن قال: قد علم أن المعجز يغني عن نصّه؛ فلذلك لا ينصّ عليه.

قيل له: إنما كان يجب أن يغنى عن نصّه لو حسن إظهاره عليه. فأمّا والخلاف واقع في ذلك فيجب ألا يقوم مقامَ نصّه شيءٌ. وهذا يبيّن أنه لو سلّم [لهم] أن الإمام حجةٌ، في بعض الشرائع، لم يكن يجب إظهار المعجز عليه.

فإن قالوا: فجوّزوا أنتم ألا يظهر العَلم على النبيّ، من حيث يغني عنه نصٌّ متقدم.

قيل له: إنا لا نجيز ذلك، لدليل يقتضي أن لا نبيَّ إلا ويظهر عليه عَلَمٌ لأمرٍ يرجع إلى النبوّة، وما يتعلّق بها من زوال التغيير والمفسدة. وليس كذلك ما ذكرته؛ لأنك جعلت ما الإمام حجة فيه مأخوذًا من قِبَل الرسول، مضافًا إليه، وإلى أنه من شريعته؛ فلزمك ما ذكرناه، من أنه لا بدّ من أن ينصّ عليه، حتى يتكامل منه الأداء والتعريف.

وبعد، فإن كان القوم يوجبون إظهار المعجز على الأئمة لهذه العلّة فبأن تجب معرفة حينهم وموضعهم، ليتمكن من معرفة أحوالهم أولى. وكذلك، فكان يجب نقل المعجزات عنهم على الوجه الذي يَحُج كل مَن كلّف الشرائع. وبطلان ذلك يبيّن فساد ما ذهب القوم إليه.

فإن قالوا: يجب أن يظهر عليه المعجز لنعلم به أنه لا يغيّر ولا يبدّل، وأنه معصوم في أحواله وأفعاله.

قيل له: لماذا يجب أن تعرف أنه كذلك، وإن كان ما نقوله حقًا؟

فإن قال: لا يجب أن نعرف ذلك، وإن كان بهذه الصفة.

قيل له: فلا فائدة في إظهار المعجز عليه؛ لأنه يدلّ على أمر لا يلزم النظر فيه، ويسع المكلّف ألا يعرفه البتة.

فإن قال: يجب أن نعرف ذلك من حاله.

قيل له: ولم يجب ذلك؟ ألأنه حجةٌ في أمر يؤدّيه إلينا، فيلزمنا القبولُ منه، أو لغير ذلك؟

فإن قال: لأنه حجةٌ فيما ذكرتموه، فقد عادت الحال فيه إلى الكلام الأول، الذي بيّنّا، من قبل، فساده.

وإن قال: ليس بحجة، ولا يلزم أن نَعرِف، من قِبَله، شريعة.

قيل له: فلماذا يجب أن يكون معصومًا، فضلًا عن أن يقال إن المعجز يظهر عليه؟ وهلّا جوّزتم في الإمام ما نذهب إليه من أنه يجب أن يكون كالأمير والحاكم، في أنه يختصّ في الظاهر بالدين والعلم، مع كونه من قبيلة مخصوصة، وكونه على صفة ينهض، معها، بالأمر الذي نُصِب له، إلى غير ذلك من الشرائط التي نذكرها في هذا الباب؟ فإن كان غير معصوم فالخطأ جائز عليه. فمن أين، إذا لم يكن [الأمر كذلك]، وجوب العصمة فيه؟

فإن أوجبوا العصمة بالمعجز، الذي يدّعون ظهوره عليه، قيل لهم: فأنتم توجبون ظهور المعجز لأصل العصمة، ثم توجبون العصمة لأجل المعجز وهذا يتناقض، ويوجب ألا يُعرف واحدٌ منهما.

فإن قالوا: تعرف العصمة بالنص من الرسول.

قيل لهم: فقد أغنانا ذلك النص عن المعجز. فما وجه الحاجة إلى ظهوره إذا كنا قد عرفنا ذلك؟ وهل قولكم فيه إلا بمنزلة مَن يقول: إن هذه الشرائع، وإن علمنا صدق المؤدّين لها، فلا بدّ من ظهور المعجز عليهم، حتى نوجب ظهور ذلك على الناقلين والمخبرين؟

[في بيان أن الأئمة ليسوا معصومين][1]

فإن قالوا: إنّا نوجب ذلك لتُعرف، به، عصمته فيما يقوم به من إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، ووضع الأموال في حقّها، وأخذها من حقّها، إلى

(١) راجع كلام القاضي مفصّلًا في هذه المسألة وغيرها، في الجزء العشرين من هذه الموسوعة، وهو مخصص عن الإمامة.

غير ذلك؛ لأنه، وإن لم يكن حجة في معرفة الشرائع من قِبَله، فلا بد من أن يكون كالحجة في هذه الأمور. فلو لم نعلم، بالمعجز، عصمته، وأنه لا يغيّر، ولا يبدّل، ولا يخطىء، لم نأمن أن يضع الحدّ والحكم في غير موضعه؛ وفي هذا فساد عظيم. فلذلك وجب ظهور المعجز عليه.

قيل له: إن تجويز الخطأ عليه في باب الحدود والأحكام لا يؤدّي إلى فساد. فمن أين يجب كونهُ معصومًا، حتى يقال بجواز ظهور المعجز عليه، أو وجوبه؟

فإن قال: لا فرق بين أن يقع الخطأ منه في ذلك، ولا يقوم به إلا هو ـ وهو من باب الشرائع ـ وبين أن يقع منه الخطأ في شريعة يؤدّيها. فإذا لم يجب ذلك، لو كان حجة في أداء شريعة؛ فكذلك إذا كان حجة في القيام بهذا الأمر الذي هو من باب الدين.

قيل له: ومن أين أنّ أحدهما كالآخر أوَليس، عندك، أن للإمام أن يفوّض هذه الأحكام والحدود إلى مَن يجوّز الخطأ عليه؟ أفيجوز لمن هو حجة في الشريعة أن يحمّلها مَن يجور أن يخطىء في الأداء؟

فإن قال بالتسوية بينهما لزمه تجويز الخطأ على الحجة في الشريعة. وإن فرّق بينهما [فهو فرّقنا] فيما قدّمناه.

وهذا يبيّن أنّ، في باب أداء الشرائع لا بدّ من العصمة، [وفي] باب القيام بهذه الحدود والأحكام لا تجب العصمة. فإن أصاب فقد قام بما يجب، وإن لم يصب لم يكن فعله من الخطأ بأكثر من عدمه.

وقد صحّ، عندنا، أنه لا يمتنع، في بعض الأزمنة، ألا يكون هناك إمام، فلا تقام الحدود، ولا يؤدّي إلى فساد في الدين. فكذلك القول فيه إذا أخطأ. وعند مَن خالفنا، في هذا الباب، وإن كان الزمان لا يعرى من الإمام، فقد لا يقوم بالحدود لعارض، وحَائل، ولعذر ظاهر، ولا يوجب ذلك فسادًا.

وهذا يبيّن صحة ما أجبنا به.

فإن قالوا: فيما قدّمناه من معارضة الأمير أنه متى أخطأ نبّه الإمام على خطئه وقوّم ذلك، وردّه إلى الصواب.

قيل له: إن استدراكه لذلك لا يخرجه من أن يكون مخطئًا في الأول، وإن لم يكن فيه فسادٌ في الدين؛ وفي ذلك صحة ما قدّمناه.

فإن قال: إن الأمير أيضًا لا يجوز أن يخطىء، لمثل العلّة التي قدّمناها.

قيل له: فيجب أن يكون معصومًا؛ وكذلك سائر مَن يستعين الإمام بهم تجب فيهم العصمة، على هذا القول. وقد علمنا فساد ذلك؛ لأن مَن يتولّى، من قِبَل الإمام، ليس بأكثر ممَن يتولّى من قِبَل الرسول، صلّى الله عليه وسلّم. وقد صحّ منهم الخطأ؛ فكذلك القول فيمن يتولّى من قِبَل الإمام.

وبعد، فيجب، على هذا القول، ظهورُ المعجز على كل أمير وحاكم لهذه العلّة، وإلا فإن جاز، مع وجوب العصمة فيهما، ألا يظهر المعجز؛ فكذلك القول في الإمام. ولا يمكنهم أن يدّعوا ظهور المعجز على الأمير، لأنّا نعلم، باضطرار، خلافَه.

فإن قالوا: إن الإمام ينصّ عليهم، وبه يستغنون عن المعجز.

قلنا لهم: أيجوز الخطأ عليهم، مع ذلك، أو لا يجوز؟ فإن جاز لزم ما قدّمناه؛ وإن لم يجز فقد أغنى نصّه عليهم عن المعجز. فيجب أن يستغنى بنص الرسول على الإمام عن المعجز، على ما بيّنّاه.

وبعد، فمن أين للإمام أن مَن يولّيه معصوم، وإنما يكون معصومًا بألا يقع منه الخطأ في الأمور المستقبلة؟

فإن قالوا: يعلم ما سيفعله ويجتنبه.

قيل له: فيجب أن يكون عالمًا بالغيب.

فإن قالوا: كذلك نقول.

قيل له: أفعرف الأمير ما عرفه منه أم لم يعرفه؟

فإن قال: عرفه؛ فيجب أن يكون الأمير بمنزلته في أنه يعرف الغيب؛ بل سائر مَن يستعان به في باب الدين.

وإن قال: لم يعرف ذلك.

قيل له: فمن أين أن الخطأ لا يجوز عليه؟ أو ليس كما يجب أن نعلم نحن أن الخطأ لا يجوز عليه، فكذلك الأمير يعرفه من نفسه؟ فلا بدّ له من دليل، وذلك لا يكون إلا بأن يعرّفه الإمام، حتى يُعرفه ما الذي يحدث، وفيما ذا يحكُم.

وبعد، فإن كان الأمير يعرف ما يأتيه، ويعلم أنه، إن أخطأ، أخذ الإمام على يده، فكأنه عالمٌ بأنه إن حاول الخطأ [مُنِع] منه. فيجب أن يكون في حُكم الملجأ إلى الصواب، وذلك لا يصحّ مع التكليف.

فإن قالوا: إن الأمير يجوز أن يخطىء، ولا يؤدّي إلى فساد؛ لأن فوق يده يدًا قاهرةً هي يد الإمام.

قيل له: فيجوز في الإمام أن يخطىء، ويكون هناك مَن ينبّهه ويقوّمه، وهم الأُمة والعلماء الذين يبيّنون له [موضع الخطأ، ويعدلون به إلى الصواب]. ولسنا نعني بذلك اجتماع كلِّ الأُمة، وإنما نريد فرقة ممن يقرب منه، ويحضره من العلُماء ومن يعرف موضع الغلط والتنبيه عليه؛ لأن ذلك، عندنا، يقوم مقام تنبيه جميع الأُمة؛ لأنه لا بدّ من دليل ظاهر على موضع الخطأ منه. لأنه لا يخلو ما أخطأ فيه من أن يكون من باب الاجتهاد. فما هذا حاله لا ينسب فيه إلى الغلط؛ بل يجوز أن يكون مصيبًا، وإن كان مخالفًا لغيره من المجتهدين. وإن كان من باب الأدلّة فلا بدّ من أن يكون الدليل ظاهرًا. فإذا نبّهه العلماء صار ذلك تقويمًا له، واستدرك على نفسه. فإن لم يفعل خرج عن كونه إمامًا، ولزم إقامة غيره، على ما نقوله في هذا الباب.

[في بيان جواز الخطأ على الإمام]

فإن قال: إن الذي أجبتم به عن السؤال الأول يجري مجرى المعارضات؛ فما جوابكم عن ذلك، إذا قيل لكم: أليس ما يقيمه من الحدود

من مصالح الدين؟ فكيف يجوز أن ينصب للإمامة من يخطىء فيه، والخطأ فيه مفسدة؟

قيل له: إن شيخنا «أبا عليّ» يقول: إن ذلك من مصالح [الدين]، يعني إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام. فلا يخلو الإمام من أن يصيب موضعه، فيكون قد قام بأمر الدين، وما فعله قد وقع موقعه؛ فيه فلا بد من أن يفعل تعالىٰ بمن وجب إقامة الحد عليه، ما يقوم، في المصلحة له ولغيره، مقام ذلك الحد الذي وقع الخطأ فيه.

قال: لأن ذلك الحدّ [من] فعل غيره به، فلا يمتنع، إذا وقع فيه الخطأ، أن يقوم مقامه ما يفعله تعالىٰ من الأمراض، والأسقام، وأسباب الغموم.

ومتى قيل له: فيجب أن يجوز مثل ذلك في الشريعة، حتى يجوز الخطأ من الرسول في تأديتها، فيفعل تعالىٰ، عند ذلك، ما يقوم مقامه.

[يجيب عن ذلك بأن الشريعة تكون من فعله] فلا يقوم [غيره] مقامه، كما نقول في الصلوات والعبادات؛ لأنها لا تكون مصالح إلا إذا كانت من فعله على وجوه مخصوصة. وهذا ما لا بد منه، على مذهبنا في الفترة، وعلى مذهبهم في الغيبة؛ لأن هذه لا تقام الحدود فيها.

فمتى سأل السائل فيما لا يقام فيها كان الجواب ما ذكرناه، من أنه تعالىٰ يفعل ما يسد مسده، في كونه صلاحًا في الدين. وكذلك، فلا بدّ من هذا الجواب متى جعلت المسألة في الأمير وسائر مَن يلي من قِبَل الإمام. فعلى هذا القول المسألة ساقطة.

وأما شيخنا «أبو هاشم» فقد قال، في بعض الأبواب: إن إقامة الحدود صلاح في الدنيا، لا في الدين، وإن كان قيام الإمام صلاحًا له في الدين؛ لأن ذلك من واجباته، من حيث كان فعله أو ما يجري مجرى فعله. فأما إيقاع الحد بالمحدود فهو من مصالحه في الدنيا؛ لأنه يردعه عن الإقدام على فعل أمثاله، فتزول عنه، بهذا، الحدود الكثيرة المعجّلة.

قال: لأن المحدود إذا ترك الزنى في المستقبل، خيفةً من مثل الحد الذي أُقيم عليه، لا يستحق الثواب على ذلك؛ وإنما يتحرّز من المضار العاجلة. ولا يجب على الله تعالىٰ أن يفعل الأصلح في أمور الدنيا؛ وإنما يجب ذلك عليه فيما يتصل بالتكليف. فإذا كان كذلك، لم يمتنع أن يقع فيه الخطأ من الإمام، وإن لم يجب أن يفعل ما يقوم مقامه، ويسد مسدّه؛ ويكون ذلك الخطأ من الإمام بمنزلة أن يخطىء على الغير، فيما يتصل بمضار الدنيا في ماله، وكسبه، ومعيشته، في أن ذلك لا يوجب فسادًا في الدين.

فإن قال: جوّزوا، في هذا الحدّ، أن يدعوَه إلى أن يمتنع من الزنى في المستقبل، لقبحه وللخوف من مثله؛ فيكون، في هذا الوجه، صلاحًا في باب الدين؛ لأنه يستحق الثواب عليه، كما تقولون، فيمن يترك القبيح لقبحه ولخوفه النارَ، إنه يستحق الثواب عليه.

قيل له: إذا توقاه، خيفةً من المضار المعجّلة، كان الحكم لها دون القبح؛ فلم يجز أن يستحق الثواب عليه. وليس كذلك إذا تركه لقبحه ولخوف العقاب؛ لأن المخوف ليس في حكم الحاضر، فلا يؤثر في صحة كونه تاركًا له لقبحه.

وبعد، فلو صحّ أنه، إذا تركه، على هذا الوجه يستحق الثواب، كان لا يمتنع، فيمن لا يُقَام الحد عليه، أن يكون المعلوم من حاله أنه إنما كان يترك أمثال ما حدّ عليه خيفةً من أمثال الحد فقط، فيصح مع ذلك، جزاؤه.

وعلى كِلا القولين فالسؤال ساقط. وثبت بذلك أنه لا وجه يوجب في الإمام أن يكون معصومًا لا يغيّر ولا يبدّل. فإذا كان الذي تطرّق القوم به إلى وجوب إظهار المعجز عليه هو هذا الوجه ـ وقد بيّنّا فساد التمسك به ـ فقد صحّ أن المعجزات لا تظهر على الأئمة.

[في أن الأئمة لو كانوا معصومين لذكروا ذلك بأنفسهم]

على أنّا قد بيّنّا أنها لو ظهرت عليهم، ودلّت على عصمتهم ومنزلتهم، لكان بأن تظهر على «أمير المؤمنين» وولديه[1]، عليهم السلام، أجدر. فكان

(١) يقصد الإمام عليّ بن أبي طالب، وولديه: الحسن والحسين عليهم السلام.

يجب أن يذكروا ذلك في المواضع التي خطبوا بالفضائل، وذكروا ماله يستحقّون التقديم على غيرهم؛ لأنه لا يجوز، مع مسيس الحاجة إلى ذلك، أن يذكروا الأمر الصغير، ويدعوا ذكر العظيم، والأمرَ الذي يَقل تأثيره، ويدَعوا ما يعظم تأثيره؛ [ويذكروا] ما فيه التأويل والاحتمال، ويعدلوا عن ذكر ما لا يجوز ذلك فيه.

فأما ما رُوِيَ في ردّ الشمس، وغير ذلك، فعندنا أنه معجز للرسول عليه السلام. فأما إثبات ما يُروَى بعد موته، عليه السلام، مما يدّعون أنه ظهر على أمير المؤمنين فمما لا يصح عندنا. وما ذكرنا مِنْ حقّه النقلُ، وتركُ ذكره، في مواضع الحاجة، يدلّ على بطلان ما ادّعوه فيه.

وبعد، فإن المعجز، إذا ظهر على الإمام، فالفائدة في ظهوره قيام الحجة بِهِ على مَن يلزمه الانقياد له. فقد كان يجب أن يكون الخوارج وسائرُ مَن خالف على أمير المؤمنين، يعرفون ظهور المعجز عليه! ولو عرفوا ذلك لما خالفوا عليه، ولكان الأولى، فيما يُورده من الحجاج عليهم، ذِكرُ ذلك ليبيّن عصمته وزوال الخطأ عن تدبيره ورأيه!

وبعد، فإنا سنبيّن، فيما بعد، أن الإمامة ليست بنص؛ بل تقع باختيار، وأنها ليست بواجبة عقلًا؛ وإنما تجب شرعًا، وأن الواجب، في معرفة شروطها، الرجوعُ إلى السمع، وأن السمع قد دلّ على أنه لا يجب أن يكون معصومًا؛ وذلك يسقط الكلام في ظهور المعجز عليهم.

فأمّا إذا قالوا: «ليس بحجة في شرع يُعلم من قِبَله، ولا هو معصوم فيما يقوم به، لكن لا بدّ من أن يكون معصومًا من وجهٍ آخر، وهو أنه لا بدّ في كل زمان مع ما نعلمه من تجويز السهو والغفلة على جميع الأُمة والمكلفين ـ من منبّهٍ ومقوّم»، إلى سائر ما يذكرون في هذا الباب؛ و«إنه متى جاز الخطأ عليه كان حاله كحالهم، فيجب أن يكون معصومًا ويظهر المعجز عليه» فالجواب عن ذلك ظاهر؛ لأن، عندنا، أن الأُمة لا يجوز عليها الخطأ. فإن الأدلّة تغني عن تقويم الإمام. ويبيّن ذلك أن كونَ الأدلّة في الكتاب والسنّة، إذا لم يمنع من السهو والخطأ، فكوْنُ الإمام وقوله لا يكون بأكثر منه.

وبعد، فإن هذا القول يوجب ظهور الإمام وزوالَ الغيبة والحائلِ، ليتمَّ هذا الغرض، وإلا فالعلّة منتقضة.

وبعد، فإن ذلك يوجب أئمة، ليحصل كل واحد منهم بحيث يقوم بهذا التنبيه والتقويم؛ وإلا فإن جاز، في بعض المواضع، ألّا يكون هناك مَن ينبّه، مع وقوع الغلط والسهو، جاز في سائر المواضع؛ لأن الحجة، فيما يتصل بالتكليف، لا يجوز أن تثبت في موضع دون موضع؛ ولا يجوز، في إزاحة العلّة، ألّا تحصل في كلّ مُكلفٍ، وفي كل وقت. ومتى قالوا بعصمة الأمراء كلّمناهم بما تقدم من قبل.

فصل في أن المعجز لا يجوز ظهوره على المخبرين، على ما حُكِيَ عن أبي الهذيل[١] وعباد وغيرهما

[في بيان أن وقوع العلم الضروري في المخبر لا يجعله معصومًا]

اعلم أنّ مَن خالف في ذلك [رأي] أن العلم الضروريّ[٢] بصحة بعض الأخبار يقع، ولا يقع، بصحة غيره. فظنّوا أنه لا بدّ من أن يكون ذلك لحالٍ ترجع إلى عصمة المخبرين، وأن الخطأ لا يجوز عليهم، فجعلوهم حجة، فيما نقلوه من الأخبار وفي غيره، حتى أدّت هذه المقالة بعضهم إلى أن قال بقولهم: نعلم نبوّة الرسول عليه السلام، على ما ذهب إليه عباد بن سليمان في هذا الباب.

وجعل بعضهم إجماع الأُمة حقًّا لأمرٍ يرجع إلى كونهم في جملتهم، وجعلهم شهداء الله تعالىٰ على الخلق. واختلفوا في عددهم: فمنهم مَن حدّ فيهم حدًّا؛ ومنهم مَن أجمل؛ ومنهم مَن جعل الحجة واحدًا لا بعينه.

---

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٤٣ من هذا الجزء.

ومتى صحّ، بما نذكره في باب الأخبار من بعد، أن وقوع العلم الضروريّ لا يقتضي في المخبرين العصمة؛ بل لا يوجب فيهم أن يكونوا مؤمنين؛ لأن الكفار كالمؤمنين في ذلك، وأن العلم الضروريّ إنما يجب أن يقع متى بلغوا عددًا، وأخبروا عما علموه باضطرار، ولا معتبر بسائر صفاتهم ـ فقد سقط ما تعلّق القوم به.

ونحن نبيّن ذلك فيما بعد، ونذكر بطلان قولِ مَن يجعل الدلالة على نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم قولُهم، دون القرآن، في موضعه.

على أنهم ظنّوا أن وقوع العلم الضروريّ هو معجز، وأنه يقتضي فيهم أن يكونوا حجة. وإذا بيّنّا أن ذلك معتادٌ ليس فيه نقض عادة فقد بطل ما قالوه. ثم لا يحصل بعد ذلك إلا الخلاف في أنهم حجة. وليس لذلك تعلّق بالمعجزات؛ لأنّا نقول في الأُمة: إنها حجة، وإن لم يظهر المعجزات عليها، ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها، وبالله التوفيق.

فصل في بُطلان القول بظهور المعجزات على السحرة[1] والكهنة

[في بيان أن القول بظهور المعجزات على السحرة يُبطلُ الثقة بالنبوّات]

اعلم أن تجويز ظهورها عليهم ينقض دلالة المعجزات على النبوّات؛ لأنه إن جاز أن تظهر على الساحر والكاهن والكذاب والممخرق، فمن أين أن كلّ نبيّ ظهر عليه المعجز، ليس هذه حاله؟ وهذا يمنع من الثقة بالنبوّات، ويُبطل دلالة الأعلام على نبوّتهم.

وقد بيّنّا ذلك. وكيف يصح، على هذا القول، التفرقة بين الصادق والكاذب، والنبيّ والمتنبي، إن كان ظهور ذلك جائزًا على الساحر؟

فإن قال: إنما يجوز أن يظهر عليه إذا لم يدّع النبوّة وكانت حاله في السحر ظاهرة؛ فيتميز النبيّ منه بأمور لا تجوز معها الشُّبَه.

(١) السَّحَرة: السّحر هو شيء يأخذ البصر، ثم يضمحل. (التوحيد للماتريدي ص ١٨٩). تخييل ما ليس له حقيقة كالحقيقة. يتعذّر على مَن لا يعلم وجه الجملة فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٢).

قيل له: ومن أين، على هذا القول، أن الأنبياء ليسوا بسحرة، ليصح ما ذكرته من التمييز، إن كانت المعجزات يجوز أن تظهر عليهم مع كذبهم وسعيهم في الفساد؟ وهلّا جاز أن يظهر ذلك عليهم، وإن ادّعوا النبوّة؟

وبعد، فإن جميع ما دللنا به على أن المعجزات لا تظهر إلا على الأنبياء يبطل هذا القول.

على أن مَن يخالف في ذلك، من هؤلاء الجهّال، يزعمون أن ما يظهر على الساحر، مما يجري مجرى المعجز، هو من فعله، وتجويز ذلك أعظم في الفساد من قول مَن يقول: إنه يظهر عليه من قِبَل الله تعالىٰ؛ لأن ذلك يطعن في كون المعجزات الظاهرة على الرسل، عليهم السلام معجزةً أصلًا، [ويوجب] أنها مما يمكن وقوعها من البشر، وأنها معتادة. وقد بيّنّا فساد ذلك.

على أن السحرة لو أمكنها ذلك لكانت سحرةُ فرعون على مثل ذلك أقدر؛ فكان لا يظهر منهم العجز والانقياد لموسى، عليه السلام، عند مشاهدة قلب العصا حية، وتلقفها لما تلقفت.

وقد بيّنّا، في مسألة السحر جميع ما يتصل بهذا الباب، وما يجوز أن يقع من الساحر وما لا يجوز، وما يصح في حقيقة السحر وما لا يجوز؛ وكشفنا القول في ذلك بما لا وجه لذكره الآن؛ لأن المقصد، في هذا الموضع، يتم بالقدر الذي ذكرناه.

فصل في بيان التفرقة بين المعجز[1] والحيل

[مقدمة في أنواع المعجزات]

إن سأل سائل فقال: إنما يتم جميع ما ذكرتموه، متى بيّنتم، في المعجزات، أنه لا سبيل إلى الوصول إليها بحيل المحتالين؛ لأن، عند ذلك، يتم القول بأنها من قِبَلَ الحكيم، ويصح، عنده، أن تُجعل دلالة على النبوّات. فأما إذا قيل إنها واقعة ممن ظهرت على يده، كوقوع الحيل من المحتالين، فمن أين أنها أدلّة؟ وكيف يصح لكم ذلك، وقد وجدتم الحيل قد تظهر، على وجه،

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

يختص بها قوم دون قوم، حتى يتعذّر على غيرهم الوصول إلى مثله، كما يفعله المشعوذ والممخرق، وكما يُحكى عن الحلاج[١] وغيره؟ وقد وجدتم كثيرًا من الأمور تُوصِّل إليها، على هذا الوجه، مثل ما يفعله المحتال من جرّ الثقيل بالقزّ، ومثل جذب الحديد بحجر المغناطيس[٢]، ومثل الآثار المعمولة بالطلسم، وغيره. فما الأمان أن تكون المعجزات جاريةً هذا المجرى، لكنها أبعدُ من الأفهام وأقل في الوقوع؟ وقد رأيتم الحيل تتفاوت: ففيها ما يكثر، وفيها ما يقلّ، وفيها ما يتوصَّل إلى الوقوف على سببه، الكثيرُ، وفيها ما لا يقف عليه إلا العدد اليسير.

فإذا صحّ ذلك فيها فجوّزوا في المعجز أن يكون من هذا الباب، لكنه أدخل في القلّة، وفي تعذّر الوقوف على سببه، وجوّزوا أن يكون مَن ظهر عليه اختصّ بلطيفة أو طبيعة، أو ضرب من القدرة والمعرفة والآلة، فتمكن من ذلك، دون غيره، خصوصًا فيما تدّعون من معجزات نبيّكم صلّى الله عليه وسلّم؛ لأن جميعها من جنس ما يمكن العباد أن يعملوه. فما الذي يمنع من أن يقع بالحيلة، من جهة الجمع والتفريق والتحريك والتسكين، من هذه الأمور ما يُستبدع، ويُعدُّ داخلًا في الإعجاز؟ وكذلك القول في الأصوات، وما يجري هذا المجرى.

واعلم أن المعجزات، على ما قدّمنا ذكره، على ضربين:

أحدهما: لا يدخل في مقدور العباد في جنسه ألبتة، كإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية. فما هذه حاله فقيام الدلالة على أن جنسه لا يدخل تحت مقدور العباد، ولا يجوز أن يدخل تحت مقدورهم ألبتة، يمنع من وقوع الحيلة فيه، ويوجب تميزه من الحيل، وزوال الشبه فيه؛ لأن المحتال منا لا يجوز أن يحتال بأن يفعل ما يستحيل منه أن يفعله، كما لا يجوز أن يحتال بالجمع بين الضدّين، وجعل القديم محدثًا والمحدث قيمًا. ومتى قال إن الحيلة تصح فيه، لا بأن يفعلها لكن بأن يفعل ما يقع عنده فهو، في هذا

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٣٢ من هذا الجزء.

(٢) يشرح القاضي لاحقًا ذلك، ويفسّر وجود حجر المغناطيس. راجع ٢٦٨ و٢٦٩.

الباب، بمنزلة ما يقدر العباد على جنسه[١] في صحة ذلك فيه ـ لم يخل حاله من وجهين:

إما أن يقول بالعادات والتفرقة بينها وبين نقض العادات.

أو لا يقول بذلك.

وإن لم يقل به أريناه بالإخبار والاختبار ما يوجب القول بذلك.

فإن قال به فقد علم أن العادة لم تجر بأن يقلب الله العصا حيَّة عند حيلة أحد من المحتالين، ولا أن يعيد الميت وقد صارت عظامه نخرة، حيًا، [بعد مدة] من الزمان، عند فعل فاعل؛ وإنما تقع الحيلة في أمور تلتبس من هذا الباب، نحو القتل والإماتة؛ لأن ذلك يجري مجرى المقدور، ونحو تخدير بعض الحيوان ببعض الأدوية، ثم الاحتيال في إزالة ذلك، فيعود إلى ما كان، فيقدّر أنه الآن صار حيًا بعد موته، والأمر بخلافه؛ لأن التخدير لم يدخله في الإماتة؛ بل كان حيًا على ما كان عليه، وإنما تصوّر بصورة الميت لانقطاع الحركات، وذلك لا يمتنع في بعض الحيوان. فكذلك لا يمتنع، في كثير منها، أن يتولّد عند أمور جرت العادة بمثله. وهذا متميّز ظاهر التمييز من الأصل الذي قلنا إن الحيلة لا تسوغ فيه، وإنه لا يحدث عند أسباب من العباد.

[في بيان أن المعجزات لا مدخل للحيل فيها]

وقد بيّنّا أن ما حلّ هذا المحل، لو كان للحيل فيه مدخل، لكان مَنْ قوي في السحر، وكثرت معاناته له، أقربَ إلى أن يعرف له حيلة؛ فكانت السحرة، مع تقدمها في أنواع السحر، لا تعترف، عند ظهور انقلاب العصا حيّة، بنبوّة موسى، عليه السلام، ولا تخضع له [وتذلّ]. وذلك مما يبيّن أن لا مدخل للحيل في مثل ذلك. وكذلك القول في خضوع مَن كان في زمن عيسى، عليه السلام. لما ظهر عليه.

---

(١) يبدو هذا هو الضرب الثاني من المعجزات. فالأول: لا يدخل في مقدور العباد في جنسه. والثاني: بمنزلة ما يقدر العباد على جنسه. وهذا الضرب على وجهين.

على أن أهل البصر بالصناعة المخصوصة، ومَن سعى فيها وتعب، أعرفُ بما يسوغ فيه من الحيل من غيره. وإذا علمنا أن أهل المعرفة في الطب قد اعترفوا بأن لا حيلة في إبراء الأبرص إذا استحكم ذلك، وثبت، فكيف يمكن ادّعاء الحيلة فيه وفي إبرائه، وفي إحياء الموتى؟

يبيّن ذلك أن أمر إحياء الموتى قد بلغ، في بُعده في العقول عن الحيل، أن كثيرًا من الناس أحالوا فيه الإعادة، وإن اعترفوا بابتداء الخلق. فكيف يمكن أن يدّعي، في ذلك، تجويزُ الحيل.

فأما ما يُذكر، عن بعضهم، أن البرص قد يزول بالعلاج الشديد، فإنما يزول ذلك بعد مدة وزمان إذا تُشدِّد في العلاج بما يبعد أن يبلغه الصبورُ على الأمور. فأما على الحد الذي نجعله معجزًا فلا أحدَ إلا ويعترف بتعذّره، وتعذّر الحيل فيه.

واعلم أن ما يدخل جنسه في مقدور العباد قد نعلم، بالأخبار والاختبار، أن العادة لم تجر بوقوع مثله على وجه مخصوص منهم، كما قد نعلم، بضرب من الدليل، أن وقوعَه، على بعض الوجوه، لا يصح منهم، لفقد آلة، أو علم، أو نقصان قدر، أو لبعض المواقع. فما نعلم، بالدليل، أنه لا يصح منهم فعلى ضربين:

أحدهما: يشتركون في الوجه الذي له لا يجوز ذلك منهم. فهذا القسم الأول في أن الدليل قد آمن من تجويز الحيل فيه، وذلك نحو تحريكهم الأجسام الثقال على بُعدٍ، من غير مماسة، وإن كانت الحركات في مقدوهم؛ لأن القدرة لا يصح أن يفعل بها على [هذا] الوجه. وكذلك فلا يصحّ أن يسكّنوا الأجسام الثقال في الهواء من غير عمد، ويتصرّفوا في الجو من غير قرار. وكل ذلك مما يجب اشتراك القادر بقدرة فيه. وإنما يصح، مع بعض الآلات، من الحي الثقيل الطيرانُ في الهواء، فيصير الهواء كالماء للسابح. فأما مع، فقد الآلة والثقل العظيم، فذلك لا يتأتّى من أحد. وكذلك في الكتابة والكلام وما شاكلهما لا يقعان من العباد إلا بآلة مخصوصة. فمتى وقعا من دون آلة عُلِم وقوعه من قِبَله تعالىٰ؛ لأن ذلك في حكم ما لا يقدرون عليه، والحال هذه.

فهذا الضرب نَعلم، بالدليل، أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعله، إذا كانت الحال هذه، والحيلَ لا تسوغ فيه، كما ذكرناه في الأول.

والضرب الثاني، وهو الذي لا يشتركون في سبب تعذّره، فالمتعالم مِنْ حاله أنه إنما يصح لآلة مخصوصة، أو لزيادة قدر. فمتى علمنا وقوعَه ؛ـ وما معه يصحّ مفقودٌ ـ حلّ محل الأول، في أنه مما لا تسوغ فيه الحيل، وذلك نحو الطيران في الهواء والتصرف في الجو من دون قرار وجناح، إلى ما شاكله. فهذا أيضًا مما دلّ الدليل على أنه لا يصح، والحال هذه. ولو جوّزنا صحتَه أو تجويزَ الحيل فيه، والحال هذه، لم يوثق بالأدلّة الدالّة على أن القادر يحتاج، في إيقاع الفعل محكمًا، إلى أن يكون عالمًا، وفي إيقاع كثير من الأفعال إلى آلات مخصوصة. ومتى تطرّق القدح في ذلك لم تصح معرفة تعلّق الأفعال بالفاعلين.

فأما ما لا دليل يدلّ على ذلك، من الوجهين اللذين قدمناهما، فقد نعلم بالعادة أنه لا يصح، على بعض الوجوه، وقوعُه من العباد، نحو حمل الجبال الراسيات، وقلب المدن، وطفر البحار، وقطع المكان البعيد في الوقت اليسير، إلى غير ذلك؛ لأنّ، عند الاختبار، قد عرفنا، بالعادة، أن مقادير قُدَر العباد لا تبلغ ما ذكرناه، ولا يمكنهم بالآلات أن تنتهي إلى الحد الذي ذكرناه. فصار هذا، وإن عُلِم بالاختبار، كالأول الذي يعلم بالدليل. ومتى جوّز المجوّزُ الحيلةَ في ذلك لزمه إفساد سائر ما قدّمناه من الأدلّة، وطرق المعرفة؛ لأنّا إنما نرجع، فيما لا يصح أن يُقدَر عليه، إلى اختبار حالنا، والتفرقة بين ما يصح أن نفعله وبين ما يتعذّر، مع سلامة الأحوال.

[في بيان مفارقة المعجزات للحيل]

فإن كانت التفرقة، التي عقلناها بالعادة، لا تؤثر في ذلك، ولا نعلم، عندها، أن نقل الجبال لا يجوز أن يكون واقعًا على طريق الاختبار من العباد، وأنه، متى وقع، فلا بدّ من تخصيص بنفس الفعل، أو بنفس القدرة، أو بنفس الآلة، فمن أين أنّ التفرقة، التي ذكرناها، توجب الفرق بين ما يُقدَر عليه وبين خلافه؟

وبعد، فإن كانت هذه التفرقة المعروفة من جهة العادة لا تؤثر ولا نعلم بها ما ذكرناه، فمن أين، فيما لا يقدر العباد على جنسه، التفرقةُ بين المعتاد منه وبين ما يتضمن نقض العادة؟ لأنه لا بدّ، هناك، من اعتبار هذا الوجه. فذلك الطريق، الذي به نعلم هذا الوجه، موجود فيما يصحّ أن يُقدر عليه في الجنس؛ لأنّا نعلم بالعادات، أن وقوعه على ذلك الحدّ من جهته لا يصحّ.

فإن قال: كيف يصح ذلك من قولكم إن الفعل، إذا وقع على وجوه، فالقادر عليه قادرٌ على إيقاعه عليها؛ وذلك ينقض ما قلتم الآن من أنه لا يصحّ من العبد أن يوقع الفعل على بعض الوجوه؛ فإذا وقع منه تعالىٰ دخل في حد الإعجاز؟

قيل له: ليس الذي نعنيه الآن من جنس ما سألت عنه. وإنما نريد بذلك أن الفعل الواحد إذا صحّ وقوعه على وجهين بالإرادة أو غيرها ـ وماله يكون، كذلك حاصل للعبد ـ فلا بد من أن يصحّ إيقاعه على كل الوجوه.

فأما إذا كان ماله يقع [على الوجوه] غير حاصل فلا يجب ذلك. ألا ترى أن القادر على الصوت لا يقدر أن يوجده كلامًا، مع فقد الآلة، والقادرَ على التأليف لا يقدر أن يوجدَه كتابةً، مع عدم العلم والآلة، إلى غير ذلك؟ فهذا باب معروف، كما أن الأول معلوم فيجب ألّا يُعترض ببعض ذلك على بعض؛ لأن الغرض تثبيت المعاني دون العبارات.

على أنّا لا نسلّم أن القادرَ منا قادرٌ، في الحقيقة، على ما يدخل تحت الإعجاز من جنس مقدور العباد؛ لأنّ من جملة ذلك حمل الأجسام الثقيلة. وقد علمنا أن أحدنا لا يقدر عليه بقدر عظيمة. والذي يوجد منها يسير من كثير، فلا يصحّ ما ادّعاه في جميع ما يعدّه من المعجزات؛ لأنها، إذا كانت، في الجنس، داخلة تحت مقدور العباد، فإنما تكون معجزًا، بأن تقع على وجهٍ لا يقدر العباد على جميعه لقلّة القُدَر، أو لا يقدرون عليه، على ذلك الوجه، لفقد العلم، أو لعدم وجود آلة، أو لمانع، أو لبعض هذه الأمور. فإذا كانت، أجمع، جارية على طريقة العادة، أعني فقدها وعدمها، عُلِم، عند ذلك كونُ ذلك الواقع معجزًا؛ لأنه إن كان من فعل الله، تعالىٰ، فهو معجز

خارج عن العادة، وإن أقدر العباد عليه ومكّنهم منه، ولم تجرِ العادة بذلك فيه فكمثل.

وقال شيوخنا: لو ثبت، فيما يقع من هذه المعجزات، أن مثلها كان يصحّ من العباد، ثم عند وجود ذلك تعذّر عليهم، كان معجزًا أيضًا؛ لأن المنع مما جرت العادة بأن يقدر العباد عليه، على هذا الحد، لا يكون إلا بخلاف العادة. ومثلوه بأن يقول بعض الرسل: «اللهم، إن كنت صادقًا، فيما ادعيتُه، فمكنّي من المشي، دون سائر البشر»، فإذا تعذّر عليهم ذلك عُلِم أنه لمنع خارج عن العادة. ولا فرق بين أن يقع هذا الجنس من المنع في الكل أو البعض، إذا كان خارجًا عن العادة.

وقالوا: لو سلّمنا لهذا الطاعن أن هذه المعجزات واقعةٌ بحيلة لوجب أن تكون معجزة؛ لأنها إذا صحت منه، وتعذّرت على سائر الناس، مع التفتيش الشديد والبحث عن أسباب الحيل وقوّة الدواعي في المشاركة؛ ولم تجر العادة في الحيل الواقعة من العباد، ألّا تقع فيها المشاركة مع التفتيش، وألّا يوقف على سببها مع البحث ـ فيجب في هذه الحيلة خاصة أن يقال: إنه تعالىٰ مكّن ذلك العبد مما لم يمكن منه غيره، وخصّه بأمرٍ فارَق به سواه، والعادة لم تجرِ بمثله؛ فيكون ذلك في باب أنه معجز بمنزلة ما قدّمنا ذكره، من حمل الجبال الراسيات التي تدلّ على اختصاص بقدر عظيمة، إلى غير ذلك.

وقالوا: فكذلك إذا قال الطاعن: إن ذلك إنما صح للطيفة، أو طبيعة، أو لأنه ظفر بجسم أو جوهر لم يظفر به غيره، أو لأنه خُصَّ بضرب من التمكين؛ لأن كل ذلك يقتضي نقض العادة؛ لأنها لم تجر بهذا الجنس من الاختصاص، كما لم تجر بإحياء الموتى ـ فكما أن ذلك مُعجزٌ مفارق للإحياء المعتاد، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في بيان أن المعجزات مناقضة للعادات بعكس الحيل]

وقد عُلِم أنه لا بدّ، فيمن عرف العادات، وسمع الأخبار، واختبر الأحوال، أن يفصل بين المعتاد من الأمور وبين خلافه، ويفرّق بين ما جرت به العادة من بعض العباد وبين خلافه. والمعوّل في ذلك على الخبر والاختبار.

وإذا بلغ منهما ما في الوُسع، ثم وقف على اختصاص بعضهم بهذه الأمور التي زعم الطاعن أنها تقع بحيل، فقد عرف من حالها ما لو كان معجزًا كان لا يعرف منه إلا هذا القدر. فكيف يصحّ، فيما هذا حاله، أن يعدّ من باب الحيل، مع أنه لا فرق بينه وبين المعجز على وجه؟ ولا بدّ في الشبهة أن تبيّن من الحجة، كما لا بدّ من فصلٍ بين الحق والباطل. ومن شأن الحيلة أن تُعدّ شبهة، كما من حق المعجز أن يكون حجةً. فكيف يصح أن تتعذّر فيهما التفرقة!؟

فأما حجر المغناطيس فمعلوم من حاله، عند مَن عرفه ومَن لم يعرفه، تجويزُ ما يختص به من الجذب، كما يجوز في الأدوية، وما يجري مجراها، ما تختص به في طبائعها. والعقل يشهد بذلك؛ فيخرج أن يكون من باب المعجز. وإذا ظفر به الواحد، وأراد غيرُه أن يطلبه، لم يتعذّر عليه ذلك، كما لا يتعذّر عليه الوقوف على الوجه الذي لأجله يجذب الحديد. وكذلك القول فيما شاكل ذلك. ولو ثبت في حجر المغناطيس اختصاص لوجب أن يكون معجزًا، ولم يكن ذلك قادحًا في المعجز؛ بل وجب كونه لاحقًا به.

وقال بعضهم في هذا الحجر: لا يمتنع أن يكون معجزًا لبعض الأنبياء عليهم السلام، ثم بقي على هذه الصفة. ويُحكى أنه دعا الله تعالىٰ أن يصير الجبل بحيث يمتنع على الحافر المسيرُ عليه، فأجابه الله تعالىٰ إلى ذلك، ثم بقي على تلك الصفة. وقد بيّنّا أن بقاء المعجز لا يمتنع. فليس في بقائه طعن فيما ذكرناه.

وقال بعضهم في الطلسمات مثل ذلك؛ لأنه لا يمتنع، إذا كان معجزًا لبعض الأنبياء، أن يبقى على ما كان عليه؛ وإذا كان مفعولًا لغرض أن يدوم ذلك الغرض.

فأما ما يقع من المشعبذين والممخرقين فعلى ضربين:

أحدهما: يصح على الوجه الذي يُرى عليه، لتجربة منهم، ومعاناة، وتكلف للتعب الشديد. وذلك مثل إدخالهم السيف في الحلق، ومشيهم على النار، إلى ما يجري مجراه؛ لأن ذلك مما تكلفوه، وجعلوا الآلة على صفة لا

تضرّهم الضرر الكبير. وذلك كما نجد الواحد يتناول الطعام الحارّ، لعادة سلفت في تناول الجمر إذا كان كثير رطوبة الفم، وقد تهدّى فيه إلى منع الهواء من مداخلته. ولا شيء من ذلك إلا [وإذا] ساواهم الغير في تحمّل المشقّة والوقوف على السبب، شاركهم في ذلك الفعل. فهو بمنزلة ما نجده من قطع المسافة الطويلة في اليوم والليلة لعادة سلفت لهم وخفةِ الآلات. وليس أن غيرهم لو تعمل لما تعمّلوه لما ساواهم، أو قاربهم، لكن لأن الغرض يختلف: ففيهم مَن يوافق غرضُه غرضهم، وفيهم مَن يخالف. وكل ذلك من باب العادات. وقد بيّنّا أنها ربّما قلّت، وربما كثرت بحسب الصناعات التي قد تقلّ وتكثر.

ومنه ما يقع منهم فيه التمويه والتخييل، فيكون الأمر على خلاف ظاهره، لخفّةِ يدٍ، وحركة، وعادة في ذلك مستمرة. يبيّن ذلك أن أحدهم ربما تناول الدراهم من الهواء. ولو كان ذلك حقًّا لما طلب من الحاضرين القيراط والفَلس. وربما أوهم، في بعض الطيور، أنه قد قتله وأماته، وهناك مِثله في الصورة، فيخرجه، ويوهم أنه الأول. وربما كان بينه وبين غيره مواطأة في كثير من الأمور، ومواطنة على رموز، فيخرج بذلك الأسرار، إلى غير ذلك، مما إذا فُتّش ظهرت الحال فيه.

وكل ذلك كالمعتاد؛ لأن مَن فُتّش عن أسبابه وقف عليها، وتمكن، إذا تعاطى وتكلّف، منها.

وجميع ما يُحكى عن «الحلاج» يدخل في هذا القبيل. وقد حُكِيَ ما كان يفعله، وذُكِرت أسبابه على وجه يتضح لمَن يسمعه وجه الحيلة فيه. ولو أراد أن يتعمّل لمثله إنسان لوصل إليه، إذا رضي لنفسه ذلك. لكن في تعاطي هذه الأمور، مفارقة لطريقة الدين، ودخول تحت الخطر والخوف. وربما تعذّر ذلك إلا بأصحاب، وآلات، وتمكّن؛ وذلك لا يتأتى لكل واحد. وإنما تمكن «الحلاج» فيما يُحكى عنه لتوفّر آلاته وكثرة أصحابه. ومَن عرف طريقته وأخباره صحّ، عنده، ما ذكرناه. وربما نذكر من ذلك طرفًا، ليكون أقوى للحجة، وأبعدَ من الشبهة، والله الموفّق.

فصل في التنبيه على الحيل المحكيّة عن «الحلاج» وغيره

[في ذكر عدد من حِيل الحلاج وكشفها]

اعلم أنه ليس في ذكر هذه الحيل فائدة إلا أن يقف الناظر في كتابنا على طريقها، فلا يغترّ بما نذكر من هذا الباب، ويعلم الفصل بين المحتالين وما تكلفوه من الإيهام، الذي يضع من القدرِ، ويخفف من الوزن، ويعظّم الخطر والخوف، وبين الوجه الذي عليه وقع من الأنبياء، عليهم السلام. فمَن عرف حديث «الحلاج» وغيره علم أنه بنى أمره على الحيل والمخرقة، ليتوصل إلى قضاء وطر من عبّاده وغير ذلك. فقد حكى بعض العسكريين[١] أنه كان «بتستر»[٢] يحب غلامًا ويعبث به، فاحتال على امرأته، حتى أخذ منها كساء، وباعه، ودفع ثمنه إلى الغلام. فكانت تشنّع عليه، وتقول: إن هذا الذي يزعمون أنه يخرج الدراهم والدنانير من الماء والطين قد فعل كيت وكيت.

وكان مرة يزعم أنه الإله، أو الإله قد اتحد به. فقد حُكِيَ أنه كان يقول للجهال من الصوفية[٣]: «مَن هذّب جسمه في الطاعة، وشغل قلبه بالعمل الصالح، ومنع نفسه من الشهوات، وفارق الذات، ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يرتفع في درجة المصافاة، حتى يصفو عن البشرية طبعه؛ وإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حلّ فيه روح الله تعالىٰ الذي منحه عيسى، عليه السلام، فيصير مطاعًا، لا يأمر شيئًا إلا أطاعه، ويصير فعله إلهيًا».

وكان إذا خاف إظهار هذه الطريقة ادّعى أنه رسول، أو أنه المهدي[٤]، فيتلون، فيما يتعاطاه، متاع المحتالين.

وكان مشهورًا بصحبة صوفي بمكة بعد مفارقته صوفية فارس. وكان ربما ادّعى أنه من أولاد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، على ما ذكر.

---

(١) نسبة إلى بلدة عسكر في العراق. (٢) تستر: مدينة في إيران.

(٣) الصوفية.

(٤) الإمام الثاني عشر عند الإمامية. وتشير المصادر الإمامية إلى أن علماء «قم» في إيران قد فضحوا أمر الحلّاج وطردوه منها. (الطوسي: الغيبة ص ٣٩٧).

فأما بيان حيله فظاهر. ونحن نذكر منها أشياء تدلّ على أشكالها.

فمنها: ما حُكِيَ عنه أنه أحيا جديًا، [بعد أن شُوي. فحُكِيَ عن بعض أهل أصبهان أن «الحلاج» نزل بقربها، فدعاه إلى طاعته، وأمره أن يذبح جديًا] أبلق سمينًا، وهناك تنوّر منصوب مسجور، فعلّقه فيه. ثم لمّا فتح رأس التنور غشي عليه، لأنه رأى الجدي حيًّا بالصفة التي ذبحه عليها. فخبّرته امرأة رأت وجه الحيلة، دارُها ملاصقة لتلك الدار، بأن أخذت بيده، وأدخلته إلى دارها، وإذا أنّ، تحت التنور، سِربًا، وقد عمل له طبقُ خشب عليه تراب وزرع، كما عمل له طبق آخر عليه طين عظيم بلا زرع، فكان يبدّل الواحد بالآخر، فيظهر الحيلة. وهذا إذا وقف عليه كل أحد صحّ أن يفعله.

ومنها: إخراجه الدراهم والدنانير من الطين والأرض. الوجه في ذلك أنه كان يخبأها في موضع غامض من طرف نهر، أو جانب طريق، في خلوة. ثم يتوصل إلى الخروج [مع. . . . .[1] وإلى] أن يجلس بالقرب من ذلك الموضع، ويورد حديث الدنانير والدراهم حتى يُشتهى عليه ويُقترح. وربما يدس بعض أصحابه ليقترح ذلك. فيلتجىء إلى الموضع ويخرج الدنانير، أو يأمر غيره بذلك. وهذا يمكن كل أحد أن يفعله إذا رضيه لنفسه.

ومنها: إخراجه الحلو أو غيره حارًا من تحت الأرض. وإنما كان يتوصل إلى الموضع الرّمِل الذي يحفظ السخونة على ما حواه من الطعام، فيدفن ذلك فيه سرًّا، ثم يتوصل إلى أن يُقترح عليه، فيظن الغِرُّ أن ذلك معجزة. وكذلك فقد يُحكى عنه أنه أخرج إليهم سمكًا طريًا من بعض بيوته يضطرب اضطراب المأخوذ من الماء من ساعته، بعد أن أمر الحاضر بأن يدخل البيت، فلم ير شيئًا؛ فنظر في وجه ذلك، فإذا أن، في البيت، طابقًا يفتح منه إلى دار في وسطها حوض فيه سمك. فحكى الحاكي أنه لما عاين ذلك دخل البيت، فظفر بالحيلة، وأخرج سمكتين، وقال للحلاج: كل ما أطعمتنا.

ومنها: أنه كان يخرج إلى الجماعة الحاضرة عنده ما يشتهون من فاكهة ومخلط وغيره. وكان السبب في ذلك أنه، لاهتمامه بهذه الحيل، قد عمل

(١) سَقَط في الكلام.

لنفسه ظروفًا معتادة للنبات يجعل فيها هذه الأمور، ويخفيه بحيث لا يظهر، ويخفي فيه الأمور الغريبة في وقتها من المأكول. ثم يدسّ مَن يقترح ذلك عليه. وهذا مما يسهل إذا رضيه الإنسان لنفسه.

[حضور أبي علي الجبّائي بعض مجالس الحلّاج]

وقد حُكِيَ أنه، بناحية الأهواز[١]، حضر عند بعض الكبار، فاتفق، في جملة الحاضرين، حضور شيخنا «أبي علي»، رحمه الله، من حيث لا يعرفه، وتعمّد ذلك. فاقترحوا عليه من هذا الجنس فأخرجه إليهم. فقال شيخنا «أبو علي»: «أنا أيضًا أقترح»، فاقترح عليه أن يملأ بيتًا فارغًا من الشوك. وقال له: «إن ذلك أسهل عليك من إخراج متاع الصيف في الشتاء، ومتاع الشتاء في الصيف»، فظهر خزيهُ.

وحُكِيَ أيضًا أنه قال، وقد تناول الدراهم من الهواء فنظر إليها، وهي من ضرب الخلفاء، فقال له أبو علي: «إن كانت مأخوذة كما تقول، فلماذا هي من ضرب فلان وفلان»؟

ومنها: أنه كان ربما علّق الجسم الخفيف فوقفه في الهواء. والوجه في ذلك ما يعمله المشعبذون؛ فإنهم يمشّون الضفادع المعمولة من الخشب وغير ذلك بالملعك وهو الإبريسم الذي لم يطبخ، لأنه لا يبيّن للناظرين الخيطُ اللطيف منه، مع قوته ومتانته فيربط بذلك، ويمشّي مرة، ويوقف على الهواء مرة. فذكر، عن بعض المؤمنين به، أنه رشّ عليه الماورد في الطواف من الميتة، ثم وقفها في الهواء. وإنما وقفها بهذا الخيط بأن علّق أحد طرفيه بالميتة، والآخر بعضو من أعضائه. وهذا كما يُحكى عن «مسيلمة» في الصوت الذي كان يحدث في الهواء بالطرادات العظيمة، عند ظهور اليسير من الريح، ويعلّق الخيط بيده ويدعوه. ومَن كان فيه معرفة لم يغترّ بمثل هذه الحيل.

(١) مدينة في إيران.

ومنها: ما حُكِيَ أنه كان يطول، حتى يشرف على دور الناس ومنازلهم. وهذا كمَن قد عايناه، فيمن يعمد إلى خشبتين طويلتين، ويعمل على رأس كل واحدة موضع قدمه بنعل، ويحكم شدّهما إلى الخشبتين، ثم يضع رجله عليهما، ويشدّ ساقيه إلى فضله الخشبة، ويمشي، ويلبس ثيابًا سابغة تستر الخشبة. وربما لبس على رأس الخشبة المماس للأرض ما يجري مجرى الخفّ؛ فيظن الظان أن ذلك طوله. فإذا رآه على ذلك مرة، وعلى شكله مرة أخرى، ظنّ، إذا كان فيه بَلَهٌ، أن ذلك معجز.

وقد حُكِيَ عنه، وعن غيره، أنه كان يظهر عن نفسه السمَن العظيم. والوجه في ذلك أنه كان يقطع لنفسه قميصًا من الحرير الصيني، وينفخ فيه، ويلبسه حتى يرفع الهواء من جوانبه، فيراه الجاهلون كأنه زائد في جسمه.

ومنها: ما حُكِيَ عنه أنه كان يتكلم بالليل من الهواء، ويصيح بأصحابه من السماء. والوجه في ذلك أنه كان يعمل مسرة على هيئة القصب المعمول للبنادق الذي يرمى به الطير؛ ويزيد في طولها. فإذا كان بالليل قصد مَن يريد، ويرفع القصبة إلى حائط داره، ويضع فمه على أسفلها، ويصيح فيها بما يريد، فلا يشكّ السامع، لضعف عقله، أن ذلك كلامٌ من الهواء.

وقد حُكِيَ عن نوادر «أبي معن ثمامة بن أشرس»[1] ودعابته ما يقارب ذلك، لأنه قال: نزلت الخلد من بغداد، وإلى جانب داري حائك جاهل يمنعني من النوم، مرة بالنساجة، ومرة بقراءة سور المفصل من القرآن، فلا يكاد تسلم، على لسانه، آية عن لحن وتصحيف. فسألت عنه، وإذا الرجل سليم الصدر، يعتقد في نفسه الزهد والورع وكبر المحل في طبقته. فعمدت إلى آجر الحائط ممّا يلي السقف وثقبته، وعند السحر ناديته، وهو يُكنّى «بأبي المنذر» أو يُسمى «بالمنذر»: «يا منذر قم فأنذر» وكرّرت القول عليه. فظنّ أن ذلك وحيٌ، وقد جاءته النبوّة. وبثّ ذلك فيمن يختصّ به. ثم عدت إلى مثل ذلك، فزدت في

---

(١) ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن، من كبار المعتزلة ومن تلاميذه الجاحظ، وأتباعه يسمّون «الثمامية»، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون. توفي سنة ٨٢٨ م. (لسان الميزان ٢/٨٣؛ ميزان الاعتدال ١/١٧٣؛ البيان والتبيين ١/٦١؛ خطط المقريزي ٢/٣٤٧؛ تاريخ بغداد ٧/١٤٥؛ طبقات المعتزلة ص ٦٢).

النداء، ولم أعلم أن سلامته تبلغ به الحال إلى أن يظهر أنه نبيّ، فأظهر ذلك. وأخذه السلطان، وله حديث طويل، لأن «ثمامة» لما وقف على ذلك خلَّصه، وبين الوجه في أمره.

[في بيان مفارقة معجزات الأنبياء للحيل]

وأين هذه الحيل ـ التي مَن يتعمّدها يُستخف بقدره، ويضع من وزنه ويدخل تحت الأخطار، وألا يفعلها إلّا سخيف مشهور بمجالسة أمثاله ـ من معجزات الأنبياء عليهم السلام، وقد كانوا مشتهرين بالنظافة في النسب، والنزاهة في الأخلاق، والطهارة في النشوء والأحوال؛ أمورهم بيّنة ظاهرة قبل النبوّة وبعدها؟ حتى حُكِيَ: كان يُسمى، صلّى الله عليه وسلّم، الأمينُ، ويرجع إليه المتقدمون في السن، لرأيه، وحزمه، ودينه، وفضله؛ ثم أظهر من المعجزات ما أظهره، مكشوفًا غير مكتوم يتحمل فيه العوارض، ويصدع بالدعاء إلى سبيل ربّه، فجرى على طريقة واحدة لا تختلف.

فأما ما حُكِيَ عن «الحلاج» وغيره، من أنه أطار طائرًا ميتًا، فقد حُكِيَ عن «مسيلمة» و«المختار» وغيرهما. وذلك بأن يخدّر الطائر بدواء معروف، ثم يُحَلّ بأمر مشهور، فيطير.

فأما ما حُكِيَ أنه كان يطير فالوجه في ذلك أن يعمل لنفسه جناحًا من خشب مخصوص، ويجعل ريشه من الحرير الصيني كالشقاشق وتلصق عليه، ويشدّ ذلك بالإبريسم محكمًا حتى لا ينحلّ، ويلبس من الحرير الصيني قميصًا واسعًا يمتلىء بالريح، ويخرق أسافله خرقًا شديدًا، ويشدّ الجناحين تحت يديه. فإذا قام على موضع شاخص من الأرض، ويوم ريح، ورمى بنفسه طار بعض الطيران ويكون قد جرّب ذلك، أوقات الخلوة، وعرف كيف يكسر الجناحين، ومتى يرفع ويخفض.

وقد حُكِيَ أن، في الجواري اللاتي يضربن بالطبول، مَن يفعل ذلك، وهو في الهواء، على طريقتين في الضرب واللعب.

وعلى هذا الوجه، يُحمل ما حُكِيَ عنه أنه كان يقف ساعة في الهواء، لأن من حق الطائر أن يطير إذا كسر جناحه أو صيّره في حكم المنكسر؛ ومتى

بسطه على الهواء صحّ أن يقف بعض الوقوف. فعلى هذه الطريقة كان يعمل هذه الحيلة.

ومن سبيلك أن تعلم أن الأمور الخارجة عن العادة يُزاد في نعتها، لأنّ في الطباع استعظام سيرَها؛ ومن حق الناقل أن يفرح ويفرِح غيره! فكلما كان أزيد في ذلك كان أعجب إلى النفس. فمن شأن مَن ينقل ذلك أن يزيد منه تعجيبًا.

وربما بلغوا بالحكاية مبلغًا لا يمكن بلوغه بالحيل. فمن سبيل السَّامع أن يميّز ذلك.

[في ذكر عدد من حيل المنجمين وكشفها]

وهذه الطريقة نجدها فيما يُحكى عن المنجمين. فإنهم ربما أصابوا في اليسير، فيعظم ذلك في الحكاية، حتى يصير مَنْ أصاب في عمره، في أمور مخصوصة، ممن لا يوجد إلا مصيبًا. وذلك لأن الخطأ منه عادة، كما أنه في غيره جبلّة وعادة، فلا فائدة في نقله، وإنما نقل الخارج عن العادة، ويزاد فيه. ومَن رجع إلى بصيرة، وعقل، ومعرفة بالأمور، ميّز ما سمعه.

وكيف يجوز أن يغترّ المغترّ بهذه الأخبار، وربما شك في الضروريات والأخبار المتواترة؟ وذلك يدلّ من أمرهم عل أنها مبنية على الشهوة والهوى.

فأما ما حُكِيَ عنهم أنهم يمشون على الماء فذلك غير صحيح، لكنه لا يمتنع أن يعرفوا موضعًا مخصوصًا يختصّ بالسراب من بُعدٍ، ويظهر ذلك فيه ظهورًا بيّنًا. فإذا تعمّدوا بالمغترّ، وقرّبوه من ذلك المكان، ثم فارقوه، ومشوا في الموضع، عاد، وحكى أنه رآهم يمشون في الماء.

وقد قيل إنه لا يمتنع في بعض الخشب أن يختصّ بخفّة وخلل. فإذا عُمِل منه على هيئة النّعل البسيط، وألزِق بالرجل أمكن، على بعض الوجوه، المشي على بعض المياه.

فأما ما حُكِيَ عنهم أنهم كانوا، يمشون على النار فالوجه في هذا بيّن. وقد شاهدنا مَن يعمل ذلك، بأن يأخذ الطلق فيحلّه ويطلي به رجله، فعند ذلك

إذا وطىء على النار وطأً شديدًا، ومنع الهواء من أن يدخل بينه وبين النار خفّ ضررُه ويتحمّل الكلفة، ويمشي على النار. وقد قيل إن الزبد اللطيف الذي للنار، إذا ظهر، وكانت النار جمرًا كبارًا فالماشي، إذا مشى عليه، بسرعة وعلى شدّة، لم يلحقه كثير ضرر. فإذا اعتاد ذلك ربما عمله.

وقد حَكَى لنا «أبو الحسن بن الأزرق» وكان من مشايخ أصحاب «أبي هاشم» رحمه الله، [عن رجل] يقال له أبو الأديان، فيما أظن، دخل الأنبار وهو مقيم بها، وأظهر في جامعها أنه يعمد إلى الزيت المغليّ الشديد الغليان، فيخرج منه ما يطرح فيه من سبحات الذهب والفضة؛ وأنه ادّعى أنه يصبّه على يديه، فاغترّ الناس به شديدًا، ووعدهم وقتًا مخصوصًا لذلك. فاجتمعوا في جامعها، وأحضروا الدهن وأغلّوه أشد الغلى، فصبّه على نفسه، وكثر التكبير والتهليل وسلِم إلا عن آثار يسيرة.

قال: فأحضرته، بعدما حضرت هذا الصنيع، وحادثته، ودعوته إلى أن يعمل مثل ذلك إن كان صادقًا غير محتال، وأحضرت بدل الزيت، دهن الفُجل، فامتنع ثم اعترف أنه عمل ذلك في الزيت بحيلة مخصوصة، وأنه طلى بدنه ببعض الأدوية، ثم عمل ذلك على حدٍّ من السرعة؛ وكان يمشي على النار على الوجه الذي قدّمنا ذكره.

فأما ما يُحكى عن بعضهم أنه يعد أصحابه بإظهار الشمس لهم من المشرق بالليل فقد قيل: إن الوجه فيه أن يواطىء بعض ثقاتِه، فيعمد إلى طِست كبير مدوّر وإلى جامتين كبيرتين مدورتين صافيتين، ثم يأخذ شمعه ضخمة عظيمة، ويصير إلى رأس الجبل، الذي الشمس تخرج من ورائه، فيجعل الطست محاذيًا للقوم وفي وجه إحدى الجامتين، ويجعل الأخرى على مقدار شبر منها، ويشعل الشمعة بين الجامتين، فيعظُم الضوء، وتتبيّن حمرة الطست شديدًا. فإذا علم أن القوم رأوه ينحي ذلك ويزيله.

وقد حُكِيَ عن ناحية خراسان، في بعض أوقات السنة، تظهر الشمس من ناحية المغرب. وهذا إن صحّ فالوجه فيه ما قدّمناه، من أن هناك جسمًا له

شعاع، فإذا تردد شعاع غيره فيه، في بعض الأوقات، رئي كذلك، أو بأن يحتال بعض المحتالين فيه بذلك، لما يريد من التلبيس في الدين.

وقد رأيت لبعض أولاد الخلفاء من الهاشميين كتابًا مجلدًا في ذكر الحيل، وقد أورد فيه الكثير من ذلك؛ فلم يتفق تحصيله في الوقت. وفي الذي أوردناه تنبيه على ما عداه؛ لأن أهل الفضل من أصحابنا، وأهل البصيرة، وإن علموا في الجملة فساد ذلك، فإنهم يتنبهون، بما أوردناه، على طريقة الحيل فيه، وأنها مفارقة لما يأتي به الطريقيون وغيرهم من أهل الشعبذة؛ لكن الذي يفعلون لما كثر على الأبصار قلّ التعجب منه، وكثر من هذه الأمور المحكيّة، وإلا فالجميع واحدٌ، إذا انكشف الوجه فيه.

فأما مُعجزات الرسل، عليهم السلام، فهو الأمر الذي يُعلم أنه لا حيلةَ فيه، وأنه، من قِبَل الله تعالىٰ؛ لأن كل أحدٍ يعلم الفرق بين قلب العصا حيّةً، وإحياء الموتى، وبين ما يفعله القوم من تخدير بعض الحيوان، حتى يُظَنّ أنه ميت بسقوط الحركة، ثم يحلّ ذلك الدواء عنه، فيعود إلى الحركة، لأن ذلك بمنزلة نوم الواحد منّا ثم انتباهه. وكذلك القول فيما اختصّ رسولنا، عليه السلام. من القرآن الذي على طول الدهر نتلوه ونتحداهم به؛ وقد بلغوا النهاية في الفصاحة، وقد اعترف لهم بالفضيلة والتقدمة، واشتهروا بالعداوة الشديدة، والأنفة، والحمية؛ ومع ذلك عدلوا عن معارضته. ويفارق حال هذه الحيل مجيء الشجرة الذي قد عُلِم أنها جاءته وعادت إلى مكانها تخد الأرض؛ لأن ذلك، على هذا الوجه، لا تجوز فيه الحيل، ومن أوكد ما يُعلم أن الحيل لا تجوز في ذلك أن أعداء الإسلام، ومَن يبذل الروح والمال في الغضّ منه والوقيعة فيه، على طول الدهر، لم ظهروا لذلك نظيرًا، ليبلغوا به ما في أنفسهم، مع أنه لا غضاضة في ذلك كالغضاضة التي تحصل بهذه الحيل التي يرتفع عنها مَن له دين ومروءة.

وهذه جملة كافية [في هذا الباب].

فصل في بيان الفرق بين النبيّ وغيره
فيما يجب أن يختصّ به من صفاته وأحواله وأفعاله

[في بيان صفات الأنبياء واجتنابهم المُنفِر]

قد بيّنّا، من قبلُ، الفرقَ بين المعجز وغيره، وأن من حق الرسول أن يَبين به من كل مَن ليس برسول، ودللنا على ذلك بما أغنى. وسنذكر الآن جملةً مما يجب اختصاص الرسول به.

فمن حقّه أن يكون منزّهًا عما يقتضي خروجَه من ولاية الله تعالىٰ إلى عداوته، قبل النبوّة وبعدها.

ومن حقّه ألّا يجوز عليه ما يقدح في الأداء من كذبٍ، أو كتمان، أو سهو، أو غلط، إلى غير ذلك.

ومن حقّه ألّا يقع منه ما ينفّر عن القبول منه، أو يصرف عن السكون إليه، أو عن النظر في عَلَمه، نحو الكذب على كل حال، والتورية، والتعمية فيما يؤدّيه، والصغائر المستخفة.

والوجه الأول ربما أُلحق بهذا الوجه، وربما أُفرد لبعض الأغراض. وجملته أنه تعالىٰ لمّا نصبه كالواسطة بينه وبين الأُمة لأداء ما حمّله من الشريعة، واختاره لهذا الأمر، واصطفاه، فلا بدّ من أن يجنّبهُ ما يقدحُ في الأمر الذي نصبه له، أو ينفر عنه. وجميعُ ما لا يجوّزه عليه لا يخرج عن هذين الوجهين.

وتفصيله نذكر:

ففيما يدخل، في هذا الباب، من المسائل ما يجوّزه بعض العلماء؛ لأنه غيرُ منفّر عنده. ولا يجوّزه بعضهم؛ لأنه داخل فيما ينفر.

[في بيان عدم وجوب عصمة الأنبياء في الصغائر]

فأما ما عدا ذلك فيجب أن يكون حال الرسول فيه كحال غيره؛ لأنه إنما يجب أن يُقطَع فيه على أنه مفارق لغيره، فيما دلّ الدليل عليه، واقتضاه النبوّة

والرسالة. فأما فيما عدا ذلك فحاله كحال غيره، إلا أن يحصل في الشرائع تخصيص، فيكون ذلك بمنزلة تخصيص بعض أُمته، دون بعض، ببعض الشرائع.

ولهذه الجملة، قال شيوخنا: إن الرسول لا يجب أن يكون أفضل من سائر مَن لم يُبعث؛ بل يجوز أن يساويَه غيرُه ويزيدَ عليه، وإن كان، متى بعث رسولًا، وجبَ أن يصيرَ أفضل، لِما يحصل منه من التكفّل، والعزيمة، وتوطين النفس على الصبر وتحمّل المشقّة فيما يحول دون أداء الرسالة. وذلك لأنه لا دليل يقتضي أنه يجب أن يكون أفضل قبل البعثة؛ لأنه لا ينفّر في ذلك، على ما سنبيّنه.

ولهذه الجملة، قلنا: إن الرُسُلَ، عليهم السلام، لا تجب عصمتهم في الصغائر التي لا تنفّر؛ لأنه لا دليلَ يمنع من ذلك، ولأنه ليس فيه إلا الإفلال من الثواب فهو بمنزلة ترك الإكثار من النافلة، والقصورِ في الفضل عن قدر من الرتبة.

ولهذه الجملة، كان في الأنبياء التفاضل؛ فيكون بعضُهم أفضلَ من بعض. ولو لم يصح ما قدّمناه كان يجب أن تتساوى حالهم في الفضل؛ بل كان يقع التناقض في بعثتهم؛ لأنه لا بدّ من أن يزدادوا، على الأيام، فضلًا. فلو كان قدرٌ من الفضل مطلوبًا في ذلك، لما صحّ هذا القول. ولا يمتنع، في بعض الأنبياء، أن يُختَصّ بما يقتضي بعضُ الأمور التنفير عنه؛ فيجنّبه ذلك الأمرَ، [لأمرٍ] يرجع إلى حالهِ خاصةً، أو إلى حال ما أُبين به من المعجز. فما حلّ هذا المحل لا يجب لأمرٍ يرجع إلى النبوّة. وهذا كما جنّب الله تعالىٰ الرسول، عليه السلام. الكتابةَ وقول الشعر إلى ما شاكل ذلك. ولا يمتنع أن يدخل في ذلك الأخلاق بأن يُعلم أن أحوالَ الأُمم تختلف في ذلك. فما حلّ هذا المحل هو موقوف على الدلالة، خارجٌ عما قدّمناه، مما يجب اتفاق الأنبياء، عليهم السلام، فيه.

فصل في امتناع جواز الكذب والكتمان على الأنبياء وما يتصل بذلك

[في الدلالة على أن جواز الكذب والغلط على الأنبياء ينافي الحكمة الإلـٰهية]

إنما قلنا إنه لا يجوز الكذب[1] فيما يؤدّيه عن الله تعالىٰ، [لأنه تعالىٰ، مع حكمته، ومع أن غرضه بالبعثة تعريفُ المصالح، لو علم أنه يختار الكذب فيما يؤدّيه] لم يكن ليبعثه؛ لأن ذلك ينافي الحكمة. ولمثل هذه العلّة، لا يجوز أن [لا] كما يؤديّه كما حمّله من الرسالة، ولا أن يكتمه، أو يكتم بعضه.

فإن قال: فيجب، لمثل هذه العلّة، ألّا تجوّزوا عليه السهو والغلط فيما يؤدّيه، وقد ثبت، في كثير من العبادات، أنه سها فيه، وأخطأ، كنحو ما نُقل عنه في الصلاة من السهو، والكلام، ومخاطبة مَن خاطبه، عند قول ذي اليدين له ما قالَ.

قيل له: إنّا لا نجوّز عليه السهوَ والغلط فيما يؤدّيه عن الله تعالىٰ لمثل العلّة التي تقدّم ذكرُها؛ لأنه لا فرقَ، في خروجه من أن يكون مؤديًا، بين أن يسهوَ ويغلط، أو يكتم أو يكذب. فحال الكل يتفق في ذلك ولا يختلف. وإنما نجوّز أن يسهوَ في فعل قد بيّنه من قبل، وأدّى ما يلزم فيه، حتى لم يغادر منه شيئًا. فإذا فعله لمصالحه لم يمتنع أن يقع فيه السهو والغلط. ولذلك لم تشتبه على أحدٍ الحالُ في أن الذي وقع منه، [عليه] السلام، من القيام في الثانية هو سهو، وكذلك ما وقع منه في خبر ذي اليدين إلى غير ذلك. وهذا يبطل ما توهمته من تجويزنا السهوَ عليه، صلّى الله عليه، فيما يؤدّيه من الشرائع؛ لأن ما قد أدّاه، إذا فعله لأمر يخصّه، يحلّ محل سائر أفعاله. فكما يجوز عليه السهو فيها، فكذلك في هذا الفعل.

فإن قال: أفليس نفس السهو وحكمه مما لم يتقدم فيه الأداء؟ فكيف يصح ما ذكرتم؟

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٨ من هذا الجزء.

قيل له: إن تأدية حكم السهو لا تمكن، فعلًا، إلا بوقوع السهو. فقد صار وقوع السهو منه مما يتكامل صحة الأداء على هذا الوجه.

فإن قال: هلّا امتنع ذلك عليه، وحصل مؤديًا لحكم السهو قولًا؟

قيل له: لا فرق بين أن يؤدّيَه قولًا أو فعلًا في أنه يصح وقوع الأداء به. فما الذي يمنع أن يؤدّي بما ذكرناه، إذا اتفق السهو منه؛ بل الفعل في هذا الباب أبلغ؟ ولذلك كان رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، ربما يؤدّي الشريعة قولًا، ثم يزيد في بيانها بأن يفعلها فعلًا.

فإن قال: فهلّا جوّزتم عليه الكذب والكتمان، ولا يكون ذلك مخلاً بالأداء، بأن يبيّن ذلك من حاله ثانيًا، فيحصل الأداء؟

قيل له: لو سُلِّم ذلك كان لا يخرج من أن يكون منفّرًا؛ لأن مَن جوّز، أولًا عليه الكذب؛ بل عُرف ذلك من حاله، يجوّز مثله عليه في الثاني، فينفّر. فكيف ولا تَسْلم، مع ذلك، المعرفة بما يؤدّيه ثانيًا؛ لأنه يجوّز عليه فيه ما جُوّز أولًا، فكيف نعلم صحة ما يؤدّيه؟

وهذا يبيّن أن ذلك يطعن في الأداء، على كل حال، وأنه، لو لم يطعن، لنفّر غاية التنفير.

فإن قال: جوِّزوا ذلك عليه، ويبيّن ذلك من حاله نبيّ ثانٍ، فالجواب عن ذلك ما قدّمناه.

فإن قال: فيجب ألّا تجوّزوا عليه الإلغاز والتعمية فيما يؤدّيه، لمثل العلّة التي ذكرتموها.

قيل له: كذلك نقول، إذا كان ما يعمى فيه تمسّ الحاجة إلى أدائه فأما إذا كان من قبل فإنما لا يجوز عليه لما فيه من التنفير، لا لأنه يؤثر في الأداء لأن المتعالم من حاله أنه، في حال الأداء، لا يعمّى، ويكشف مرادَه. فلا يمكن أن يُقال، فيما تقدم، إنه يقدح في الأداء. وليس ذلك بمنزلة ما قدّمناه في الكذب؛ لأنه، متى جوِّز عليه أن يكذب أولًا، جوّزه ثانيًا؛ لأن الطريقة واحدة. وليس

كذلك حال التعمية؛ لأن الفعل نفسه قد يحسن، ولا يكون كذبًا، وإنما يعرف قصده في إحدى الحالتين دون الأخرى، ولأن مفارقة التعمية لغيرها طريقة الاضطرار، ومفارقة الكذب لغيره طريقة الاستدلال. فيصير تجويز ذلك في الكذب قدحًا في حاله، ولا يكون مثله قدحًا في التعمية.

وهذا كما نقوله: إنه تعالىٰ لو عميّ، في بعض كلامه، لم يؤثر بشيء من خطابه؛ لأن طريقة معرفة مراده بخطابه الاستدلالُ، وهو طريق واحد. وليس كذلك حال الواحد منا؛ لأنه، إذا عميّ، في حال، فهو ممن يُعرف قصده في حال أُخرى.

فإن قال: إذا جوّزتم، بعد الأداء، عليه السهو والخطأ، على ما ذكرتم، فجوّزوا، إذا أدّى الشريعة بكمالها أن يخرج من أن يكون نبيًا، فيصير معزولًا مصروفًا.

قيل له: إن المعجز قد دَلّ، مِنْ حاله، على أن قوله حجّة فيما يتكلم به، في أيّ حال كان؛ لأنه لم يدلّ على ذلك مؤقتًا، بل دلّ عليه مطلقًا، فلا يجوز، في حال من الأحوال، أن يخرج قولُه من أن يكون حجةً! وفي ذلك إبطال ما سأل عنه. وإنما يفارق، وقد أدّى، لحاله قبل الأداء؛ لأنه في إحدى الحالتين يلزمه الأداء، ويكون أداؤه حجةً، وفي الحالة الأُخرى لا يلزمه، ويكون الأداء تأكيدًا. وقد يجوز في التأكيد أن يكون حجةً؛ لأن مَن ينفيها عن الأول يكون قوله الثاني حجة.

وهذا يبيّن أن حالة النبيّ لا تتغير في هذا الوجه. ولذلك لا يجوز فيه أن يخرج عن كمال العقل؛ لأنه يقدح في هذه الطريقة من حاله.

فأما ما يعتريه من النوم، وما شاكله، فهو معتاد لا يؤثر في هذا الباب.

فأما كون النبيّ مصروفًا أو معزولًا فعبارة لا تليق بحاله، إذا كانت الطريقة ما ذكرناه؛ لأنّا قد بيّنا أن حاله ثانيًا كحاله أولًا.

فإن قال: فيجب، إذا نسخ النبيّ الثاني شريعة الأول، أن يكون الأول معزولًا.

قيل له: لا يخرج الأول من أن يكون حجة، فيما كان حجة فيه؛ لأنه إنما كان حجةً في تلك العبادات إلى غاية، وهو الآن حجة في بيان حالها: فلا يجب ما قدرته. وإنما لا يجب الآن الرجوع في الشرائع، كما لا يجب الرجوع إلى مَن كمل الأداء.

وبعد، فإن العزل إنما يستعمل في الولايات المخصوصة. فأما في النبوّة، التي لا تكون تولية من قِبَل العباد على وجه مخصوص، فاستعمال ذلك بعيد لو صحّ معناه؛ فكيف وقد بيّنّا فسادَ القول فيه!!

[في عدم جواز التقية على الرسول في أداء الرسالة]

فإن قال: أفتجوّزون على الرسول التقية[1] فيما يؤدّيه؟

قيل له: لا يجوز ذلك عليه فيما يلزمه أن يؤديَه. ولو كانت مجوّزة لم تعظم مرتبةُ النبيّ؛ لأنها إنما تعظم لأنه يتكفل بأداء الرسالة والصبر على كل عارض دونه؛ ولا بد من أن تدخل، في جملة العوارض، التقية.

فإن قال: فلو خوّف من القتل، إذا أدّى شريعة، ما الحكم فيه؟

قيل له: يلزمه أن يؤدّيها، ويعلم أنه تعالىٰ يصرف ذلك عنه؛ لأنه لم يحمّله ذلك، ولم يلزمه تأديتها، في هذه الحال، مع العلم بأنها مصلحة للأُمة، إلا مع العلم بأن الأداء سيقع، ولا يجوز أن يقع إلا مع زوال القتل. فأما إذا كان التخويف بغير ذلك، فقد يجوز أن يتحمله، وقد يجوز أن يعلم أنّه سيصرف عنه.

وعلى كل حال، فلا يجوز أن يكون ذلك سببًا لامتناع الأداء؛ لأن ذلك في الحكمة لا يصحّ، مع كونه لطفًا للأُمة.

---

(١) التقية: كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضررًا في الدين والدنيا. (تصحيح الاعتقاد ص ١١٥). هي الخوف من إيقاع فعل لا يجوز إيقاعه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٥٤).

فإن قال: أفليس قد يتشاغل وينام في حال يلزمه الأداء فيها، فيجب أن تمنعوا من جواز ذلك عليه؟

قيل له: كذلك نقول، وإنما نجوّز أن يسهو وينامَ، في غير هذه الحال.

فإن قيل: فيجب أن تجوّزوا عليه الكذب وغيرَه، فيما لا يؤدّي عن الله تعالىٰ، [إن كانت العلّة في امتناع ذلك ما ذكرتم].

قيل له: [إن الذي بيّنّاه يدلّ على أنه لا يجوز عليه، فيما يؤدّي عن الله تعالىٰ] وما لا يؤدّي عن الله، وإن كانت هذه العلّة غير موجودة فيه، ففيه غيرُها من العلل والأدلة وقد ثبت حكمان مثلان بدليلين مختلفين.

وقد استدلّ شيوخنا، في ذلك، بأنه مما ينفّر عنه، لأن من حقّ الكذب أن يكون منفّرًا في باب الأخبار. وإنما نُصِبَ الرسول للخبر وما يجري مجراه، فلا يجوز ما ينفّر عن ذلك. ومن أقوى من ينفّر عنه الكذبُ، لأن المتعالم من حال مَنْ يجوز عليه الكذب انصرافُ النفس عن السكون إلى خبره.

فأمّا فيما لا يؤدّي عن الله تعالىٰ فالكتمان جائز، لأنه ربما يكون الكتمان فيه أولى من الإعلان. فهو موقوف على الدلالة.

ولذلك جوّز شيوخنا، فيما لا يؤدّي عن الله تعالىٰ، التعمية، لأن دخولَ التعمية فيه ليس بأكثر من عدمه، فلا تنفير إذًا في ذلك. ولهذا كان، صلّى الله عليه وسلّم، إذا أراد سفرًا أورى بغيره في وقت، وربما كان يستعمل ذلك في الحروب ومواضع الحاجة.

[في بيان عدم جواز الخطأ والسهو والتعمية والكذب فيما يؤدّي عن الله تعالىٰ]

فأما الخطأ والسهو، في ذلك، فقد بيّنّا جوازهما، وأنه يفارق ما هو فيه مؤدٍّ عن الله تعالىٰ.

وإذا كان الخطأ والسهو فيما يؤدّي عن الله تعالىٰ لا يجوز، فتعمّدُ المعصية، أو وقوعُه على وجه المعصية بتأويل، بألا يجوز أولى.

وقد استدلّ شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله، على ذلك أيضًا، بأن قال: قد عرفنا، بالعَلَم المعجز أنه يجب أن يَصْدُقَ في سائر ما يخبر به، وأنا قد تعبّدنا بذلك من حاله، وتصديقُ الكذاب لا يكون إلا كذبًا ولا يجوز منه تعالىٰ أن يتَعبّد بالكذب، لأنه تعبّدٌ بالقبيح، تعالىٰ عزّ عن ذلك، فيجب ألا يجوز عليه الكذب. وقوّى ذلك بإجماع الأُمه، لأنه لا خلاف بينها أن الواجب، في كل ما يخبّر عنه، أن يصدق فيه. وهذا يمنع من تجويز الكذب في أخباره.

[التأسّي بالنبي ﷺ وجوابات شيوخ القاضي]

وأجاب[1] عن سؤال السائل: فهلا منعتم من جواز الخطأ والمعصية منه، من حيث تعبدنا بالتأسّي به؟ بأن قال أبو هاشم: «إن التأسّي بالعاصي قد يكون طاعة»، ومثّله بأن الإمام قد يتأسّى به الجلّاد، ويكون مطيعًا والإمامُ عاصيًا. وقد يتأسّى بالذاهب إلى البيْعة للكفر مَن يمضي معه لمطالبة غريم واسترجاع وديعة، فيكون مطيعًا والأولُ عاصيًا. ولو أمر الله تعالىٰ زيدًا بالأكل عند أكل عمرو، فأكل عمرو مغصوبًا وزيد مِلْكًا لكان متأسّيًا بالعاصي، وهو مطيع، فهذا جوابه.

وقد أجاب بعض شيوخنا: بأن التأسّي بالرسول ليس بواجب إلا في الشرعيات المخصوصة التي قد أمِنّا منه وقوع الخطأ فيها، دون ما عداها.

وبيّن شيخنا «أبو عبد الله» القول في ذلك، بأن قال: إن التأسي بغيره لا يكون متأسيًا به في جنس الفعل، وإنما يكون كذلك بأن يفعله على الوجه الذي فعله. ولذلك لو فعل، صلّى الله عليه، واجبًا لكان المتنفل غير متأسٍ به. ولو أخذ عُسًّا وركوة لم يكن المتأسي بجنس الأخذ متأسيًا به.

---

(١) أي أبو هاشم.

قال[١]: وهذا يقدح في جواب «أبي هاشم»، لأن المتمثل لأمر الإمام في الجلد لا يكون متأسيًا به أصلًا لأنه فاعل، والإمام آمر. فهو خارج من هذا الباب. والماشي مع الذاهب إلى البيعة لا يكون متأسيًا به إذا كان الغرض مختلفًا. وكذلك القول في الأكل بأكل غيره.

وبيّن أيضًا ما يفسد به الجواب الثاني؛ لأنه قد بيّنه أنه، صلّى الله عليه، يجب أن يتأسى به في كل أفعاله إلا ما قام الدليل عليه، مما خصّ به. ولذلك رجعت الأُمة إلى فعله في معرفة الأحكام، كما رجعت إلى قوله.

قال: فيجب أن يُجاب عن السؤال بأن يقال:

إذا كان التأسّي به في الفعل إنما يكون بأن يفعله، على الوجه الذي وقع منه، صلّى الله عليه، فيجب أن يتقدم علمه بكيفية وقوعه، حتى يصحّ منه التأسي. وهذا يُبطل القول بأنه يكون عاصيًا والمتأسّي مطيعًا، لأنه إنما يكون متأسيًا متى تقدمت معرفته يكون الفعل طاعةً وواقعًا على وجه مخصوص. وهذا صحيح إن ثبت أن العلم بكونه طاعةً من شرط التأسّي.

فأما إن كان الذي يدخل في شرطه أن يعلم جنس الفعل وصورته، على أي وجه فعله فقط، فغير ممتنع أن يكون متأسيًا بالمعاصي، وهو مطيع؛ لأنه لا يمتنع أن يكون عاصيًا بالفعل، ويؤدّيه على وجه الوجوب، أو النفل، أو القربة. لكن ذلك، وإن صح في التأسّي، فإنه يبعد فيه، عليه السلام، لأنه لا يجوز أن يتعمّد المعصية، خصوصًا ما يجري مجرى الشريعة.

فلهذا الوجه، صحّ ما قدّمناه، على كل حال.

وبعد، فإنّا قد بيّنّا أنه لا خبر إلا ويجب أن يصدّقه فيه. ولم يثبت أن لا فعل، إلا ويجب أن يتأسّى به فيه. وإنما ثبت ذلك فيما طريقه الشرع. وما هذا حاله لا تجوز فيه المعصية؛ وإنما يجوز على ذلك وجه التأويل، فيما لا يتعلّق بالشرائع. فكيف يلزم هذا السؤال؟

---

(١) أي أبو عبد الله.

[في إيضاح بعض الأمور التي تجوز على الرسول والتي لا تجوز عليه]

وإنما فصلنا بين الشرائع وبين غيرها؛ لأن من حقّها ألا يؤدّيها، صلّى الله عليه وسلّم، إلا مع العلم والقصد الصحيح. وإنما يجوّز أن يعتريَه السهو فيها. وليس كذلك أن يعتريه السهو فيها، وليس ذلك من فعله، فلا يؤثر في كون العبادة طاعة أدّاها على الوجه الواجب، وليس كذلك سائر الأفعال؛ لأنها مخالفة، في هذه العلّة، للشرائع.

فإن قال: فيجب ألا يجوز منه، عليه السلام، أن يخاطب بالمجمل والعموم، ثم يبيّن تخصيصه وتفسيره؛ لأن ذلك يقدح في الأداء.

قيل له: [ليس] الأمر كذلك، لأنه إذا خاطب بذلك، قبل وقت الحاجة، لم يقدح في الأداء في حال الحاجة.

فإن قال: [فإذا كان لا يقدح في ذلك] فيجوز عليه، صلّى الله عليه، ذلك أم لا؟

قيل له: لا يجوز ذلك عليه؛ لأن الخطاب يقع قبيحًا على ما ذكرناه، في «أصول الفقه»[١]؛ لأنّا قد بيّنّا أن المقصد بالخطاب إذا لم يبينه المخاطِب، ولا وجه يصح أن يتبين المخاطَب سوى ما به يكون الخطاب عبثًا، ويحلّ محل خطاب العربي للعربي بالزنجيَّة، مع تمكّنه من أن يخاطبه بالعربية، ومع فقد مَن يترجم عنه. فلذلك نفيناه عنه، عليه السلام. فأما إذا كان هذا الخطاب، وقت الحاجة، فلا شك أنه لا يجوز عليه؛ لأنه يقدح في صحة الأداء. فأما أن يخاطِب بما يستنتج بعد مدة، ولا يذكر الغاية، غير ممتنع؛ لأن الغرض بالخطاب قد بيّنته لك. وإنما لم يبيّن ما هو الغرض بزواله لا بثباته، فإذا كان المعلوم أنه يبيّن في حاله لم يقدح ذلك في حسنه. وكل ذلك تجده مشروحًا عند الكلام في خطابه وفي خطاب رسوله[٢]، صلّى الله عليه وسلّم.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) انظر «الكلام في الأخبار» ص ٣١٦ وما بعدها.

فإن قال: أفتجوّزون في الرسول أن يكون مخالفًا لكل ما يؤدّيه، فتكون عبادته بخلاف جميع ما كُلِّف أن يؤديه، أم تقولون ذلك فيه تنفير؟

قيل له: إن كان كونُه مخالفًا في كل ما يؤدّي ينفّر فإنه لا يجوز عليه. لكنه لا تنفير فيه، من حيث يجوّز ألا يكون مكلّفًا أصلًا للشرائع، ويكون مكلّفًا لأداء الشريعة، ولا تكون مخالفته، فيما يتعبّد به، لأُمته بأكثر من عدم التعبّد أصلًا، ولأنه قد ثبت أنه، صلّى الله عليه وسلّم، خالف أُمته في أمورٍ، ولم ينفّر ذلك، فكذلك القول في غيره؛ لأنه لو امتنع ذلك في الكل لامتنع في البعض. ولو امتنع في البعض لكان لا يجوز أن يبعث نبيًا بشريعة واحدة، وهي غير مصلحة له.

فإن قال: أفتقولون: إنه، صلّى الله عليه وسلّم، يجب أن يكون عالمًا بكل الشرائع بوحي ينزل عليه، أو تجوّزون فيه أن يكون [معتقدًا] بالاجتهاد، أو تقولون إن في ذلك تنفيرًا؟

قيل له: إن الاجتهاد ضرب من العبادات، فلا يمتنع أن يكون الصلاح أن يُكلّفه، كما لا يمتنع أن يكون صلاحه في خلافه. فليس لذلك مدخل في باب التنفير.

فإن قال: أليس لو تعبّد بالاجتهاد لحسُن من الأُمة أو بعضها مخالفتُه، وفي ذلك تنفير؟

قيل له: لو كان لا يمتنع أن يتعبّد بذلك، ويلزم الأُمة اتباعَه [فيه] فيكون الأصل اجتهادًا، ثم يصير بإيجاب الاتباع يقينًا. وقد يجوز أن يكون الصلاح ألّا يكلّف ذلك، ويكون جميع ما يؤدّيه وحيًا ونصًا. ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الباب، ولم يُعدّ الخلاف فيه كالخلاف في تجويز الكذب والكبيرة على الأنبياء، صلّى الله عليهم.

فإن قال: أفتجوّزون أن يفوّض الله تعالىٰ الأحكام حتى يبيّنها من غير وحي وتنزيل، من حيث نعلم، أنه، صلّى الله عليه، موفّق معصوم لا يخطىء فيما يأمر به ويخبر به؟

قيل له: إن ذلك لا يجوز. وقد بيّنّا فساد ذلك في «أصول الفقه»، من حيث يحلّ محل أن يكلّف [الكتابة] ولا علم، أو الإخبار عن الغيوب ولا معرفة. وهذا غير ممكن في العقل.

[في جواز عدم علم الرسول بالغيوب وفروع الفقه]

فإن قال: أفتقولون: إنه صلّى الله عليه، يجب أن يكون عالمًا بالغيوب، وبجميع ما يحدث من الأحكام وغيرها؟

قيل له: لا يجب ذلك فيه. فقد ثبت عنه، صلّى الله عليه، ما يدلّ على أنه كان لا يعرف المحقّ من الخصمين، ولا فرق بين مَن أوجب ذلك وبين مَن أوجب أن يعرف كل الصناعات والتجارات لدخولها في أسباب الأحكام من تقويم وأرْشٍ وغيرهما.

فإن قال: أفتقولون: إنه، صلّى الله عليه، يجب أن يكون عالمًا بسائر ما يعرفه المتكلمون والفقهاء من الأصول والفروع؟ فإن جوّزتم ألا يعلم ذلك ففيه تنفير[1]؛ وإن أوجبتموه، ولم يتبيّن ذلك، مع الحاجة إلى بيانه، ففيه تنفير.

قيل له: إنّا لا نوجب أن يعرف من ذلك إلا ما يُحتاج إليه في معرفة التوحيد والعدل، وما يتصل بهما، فما يجوز على الله تعالىٰ وما لا يجوز وكذلك فلا يجب أن يعرف في الفقه كل فرع فرّعه الفقهاء على التفصيل؛ وإنما يجب أن يكون عارفًا بأصله وجهته. ولو كان فقد المعرفة بذلك ينفّر لوجب، في ابتداء ما بعث، ولم يحمّل كل الشرائع، أن يكون غير مجنَّب لما فيه تنفيرٌ؛ وهذا فاسدٌ من القول.

فإن قال: أفليس قد قلتم: إن موسى، عليه السلام، كان لا يعرف أن الرؤية لا تجوز على الله تعالىٰ، فلذلك سأل، وهذا جهل فيما يتصل بالتوحيد؟

---

(١) التنفير: كل صفة أو فعل لو اختصّ به النبي أو الإمام عليهم السلام لترك الناس اتّباعه، أو كانوا معتقدين أن ترك اتباعه أقرب، فيجب عصمته منه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٦).

قيل له: إن شيخنا أبا علي ذكر ذلك، على طريق الحكاية، وامتنع من أن يقول به، واختار، في الجواب عن الآية، أنه عليه السلام سأل المعرفة الضرورية، أو سأل الرؤية لقومه، على ما فصلنا من قبل؛ فلا يلزم ما ذكرته(١).

فإن قال: أفليس قد جوّز ألّا يعرف أن العلم الضروريّ بالتوحيد والعدل لا يصح مع التكليف، ولذلك سأل المعرفة الضروريّة؟ فإذا جاز ألّا يعرف ذلك، ويجهله، فهلّا جاز مثله في الرؤية، وألّا يكون ذلك تنفيرًا، أو إن كان أحدهما تنفيرًا، فكذلك الآخر؟

قيل له: إن جواز الرؤية كلام فيما يجوز على الله وما لا يجوز؛ وذلك مما لا يجوز على الأنبياء الجهل به؛ لأن في الجهل به خروجًا عن أن تكون معرفتُهم بالله تعالىٰ متكاملة. وليس كذلك حال المعرفة الضرورية؛ لأن الجهل بما يحسن، مع التكليف، أو لا يحسن، يجري مجرى الجهل بحال بعض الأفعال ووجه قبحها أو حسنها. فإذا كان العلم، في الجملة، بأنه تعالىٰ لا يفعل إلا الحسن قد تقدم، لم يقدح ذلك في النبوّة. وهذا إنما يجب إذا صححنا هذا الجواب. فأما إذا نصرنا أنه، عليه السلام، إنما سأل الرؤية لقومه فالكلام زائل.

[في جواز فقد المعرفة على الأنبياء]

فإن قال: ما أنكرتم أن الجهلَ بشيء من الديانات على الأنبياء ينفّر، فيجب ألا يجوز عليهم.

قيل له: إنما جوّزنا ألا يعرفوا هذه الأمور مفصّلة. فأما الجهل بها فإنّا لم نجزه. فإن أردت بالجهل فقد المعرفة، فلا بدّ من تجويزه على الأنبياء؛ لأن معرفتهم، لو أحاطت بكل شيء، لعلموا الغيوب، ولكانوا بمنزلة العالم لنفسه، وإن أردت بالجهل اعتقاد الشيء على ما ليس به فذلك لا يصح عليهم في المذاهب التي يعظم فيها الاختلاف والتباين؛ وإنما يجوز لك في بعض التعبّد

(١) أورد القاضي رأي الجبّائي مفصّلًا في الجزء الرابع من هذه الموسوعة، بعنوان: جواب أبي علي الجبائي وأبي هاشم.

لنا. وذلك مخصوص، كما قاله شيخنا في معصية آدم، عليه السلام، لما اعتقد أن التحريم متعلّق بالعين، لا بالجنس. وقد كان تعالىٰ علّقه بالجنس لا بالعين، على ما نبيّنه من بعد.

فإن قال: أفليس، إذا جاز عليه الجهلُ، على بعض الوجوه، فقد يجوز أن يخبر عمّا اعتقد ابتداء، أو بأن يجيب السائل والمستفهم؛ وهذا يؤدّي إلى التنفير[1].

قيل له: ليس يجب، إذا جوّزنا عليه الاعتقاد، أن نجوّز عليه الإخبار، كما لا يجب في العلم، إذا جوّزناه عليه أو أوجبناه له، أن نجوّز له أن الخبر عن المعلوم قد يكون عبثًا وقبيحًا، وإن كان صدقًا. فكما قد نمنع من ذلك فيما يعلمه، فكذلك نمنع من الخبر فيما يعتقده على طريقة التأويل. فلا يجب، من حيث اعتقد، على هذا الحد، أن نجوّز أن يخبر عنه. ولا فرق بين مَن ألزم ذلك وبين مَن قال: إن كان صلّى الله عليه يقدر على الكذب فيجب أن يجوّز أن يفعله؛ لأن، مع الاعتقاد، قد يجوّز أن يفعل، ولا يفعل، كما أن، مع القدرة عليه، قد يجوّز ذلك.

فإن قال: إنه إذا اعتقد ذلك ظنّ أنه عالمٌ به، فيدعوه الداعي إلى الإخبار عنه. فمن هذا الوجه يلزم ما سألنا عنه.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأن اعتقاد الشيء لا يدعو إلى الخبر عنه؛ بل لا بدّ، في الخبر، من داع زائد. فكيف يلزم ما ذكرته؟

وبعد، فلو كان ذلك داعيًا لكان لا يمتنع منه تعالىٰ أن يصرفه على فعله، ويشغله بضرب من الشواغل؛ فلا يقع الخبر منه. وفي ذلك إبطال ما سألت عنه.

وبعد، فقد صحّ أنه، صلّى الله عليه، قد كان يظنّ الأمور المتعلقة بالدنيا؛ لأنه لم يكن عالمًا بها أجمع، على ما ثبت عنه، صلّى الله عليه. ولا يوجب ذلك أن يجوز أن يخبر عنه: فكذلك القول فيما يعتقده، مما يتصل

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٨٩ من هذا الجزء.

بالدين، على طريق التأويل. فلو منع هذا السؤال من الاعتقاد الذي ذكرناه لمنع من الظن الذي عارضنا به.

[في جواز إرادة القبيح من قبل الرسول وعدم جواز الأمر به]

فإن قال: أفيجوز عليه، صلّى الله عليه، أن يأمر بالقبيح[١] وينهى عن الحسن[٢]، أو تمنعون ذاك، كما منعتم من الكذب[٣]؟

قيل له: أما فيما يؤدّيه عن الله، عزّ وجلّ، فلا شك في أن حالَهما كحال الكذب؛ فهو منزّه، عليه السلام، عن ذلك. وكذلك القول في إباحة المحظور، أو حظر المباح، إلى ما شاكل ذلك.

فأما فيما لا يؤدّى عن الله تعالىٰ فالأقرب ألّا يجوز عليه كالكذب؛ لأنّا قد تعبّدنا في أوامره ونواهيه بأن نعتقدها دلالةً، كما تعبّدنا بمثل ذلك في الخبر، ولأن معنى الأمر معنى الخبر؛ لأنه لا فرق بين أن يريده بالأمر، وبين أن يقول: إني مريدٌ له.

فإن قال: ألستم تجوّزون عليه إرادة القبيح؛ لأنكم إذا جوّزتم عليه صغائر المعاصي، على بعض الوجوه ـ ولا بدّ من أن يريدَها ـ فيجب تجويز إرادة القبيح عليه؟

قيل له: إنّا لا نمتنع من ذلك.

فإن قال: إذا جوّزتم ذلك عليه، فجوّزوا أن يأمر بالقبيح؛ لأن الأمر بالقبيح ليس بأزيد من إرادة القبيح.

قيل له: قد بيّنّا أن أمرَه دلالةٌ؛ وليس كذلك الحال في إرادته المعصية في نفسه؛ لأن ذلك لا يكون دلالة. فلذلك فرّقنا بين الأمرين. ولو قال قائل إن أمرَه، صلّى الله عليه وسلّم، إذا كان فيما يتصل بأمور الدنيا، لا يمتنع أن يقع

(١) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).
(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٨ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٤٨ من هذا الجزء.

فيه الخطأ لم يمتنع؛ لأنه، إذا كان كذلك، خرج من أن يكون دلالة. وهذا كأمره بالأكل والشرب، أو أمره الغيرَ بالشيء على طريق الشفاعة[١].

فأما إذا جعل أمره على طريق الإيجاب[٢] فذلك لا يتأتى فيه؛ ويجب أن يكون الجواب ما قدّمناه.

[في بيان جواز نسخ السُنَّة للقرآن]

فإن قال: فإذا أمر، صلّى الله عليه، بالشيء، ثم نهى في المستقبل عنه، أليس يقع بذلك إيهام وتنفير؟ فيجب أن يمنعوا من جواز النسخ في قوله وفعله، وإلا فإن جاز ذلك، ولم يكن تنفيرًا، فهلّا جاز مثله في الكذب وغيره؟

[دليل القاضي على أن السُنَّة تنسخ القرآن]

قيل له: إن مَن عرف صدقه، صلّى الله عليه، بما ظهر من الأعلام المعجزة، يعلم أنه حُمّل الرسالة، لما فيه للمبعوث إليه من المصلحة؛ ويعلم، بعقله، أن المصالح، كما قد تتفق وتستمر، فكذلك قد تختلف في الأوقات. فلا بدّ من أن يتقرر، في عقله، جوازُ النسخ، كما يتقرر، في عقله، جواز إدامة التكليف. فما يرد عليه من جهته، صلّى الله عليه، من نهي بعد أمر، على طريق النسخ[٣]، لا يخالف ما تقرر، في عقله؛ بل يطابقه، كما إذا ورَدَ عليه التأكيد والإدامة كان مطابقًا له في عقله. فكيف يجوز أن يقال في ذلك: إنه ينفّر، أو إنه يقدح في صحة الأداء، وإنه منهم.

---

(١) الشفاعة: تخرج على وجهين: على ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدّر عنده المنزلة والرّتبة. والثاني أن يدعو له. (التوحيد للماتريدي ص ٣٦٦). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: «الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشّفع الذي هو نقيض الوتر. فكأن صاحب الحاجة بالشّفع صار شفعًا. هو مسألة الغير أن ينفع غيره، أو أن يدفع عنه مضرّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨). وأما الشفاعة عند الشريف المرتضى، وهو معاصر للقاضي، فهي: طلب رفع المضار عن الغير ممّن هو أعلى رتبة منه لأجل طلبه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وفي «الرسائل» يرى المرتضى أن الشفاعة هي «طلب إسقاط العقاب عن مستحقه. وإنما يستعمل في طلب إيصال المنافع مجازًا وتوسّعًا. (رسائل المرتضى ١/ ١٥٠).

(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٥١ من هذا الجزء.

(٣) راجع الحاشية (٢) صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

ولهذه الجملة، أبطلنا قول مَن اعتلّ في أن السنة لا تنسخ القرآن، بمثل هذه الطريقة وقلنا إنه متى جوّز عليه الافتراء في مثله جوّز عليه فيما يبتدئه، وأبطلنا تعلّقهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: الآية ١٠١]، وبيّنا أنه تعالىٰ إنما أراد بذلك أن يبيّن أن نبيّه، ﷺ، لا يبدّل إلا عن الله تعالىٰ، لا من تلقاء نفسه.

ولهذه الجملة، أبطلنا استدلال بعض الشافعية[١] بما رُوِيَ عنه، صلّى الله عليه، أنه قال: «والله لأزيدن على السبعين»[٢] عند نزول قوله، عزّ وجلّ: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ٨٠]، بأن قلنا: إنه، صلّى الله عليه، لا يجوز أن يجترىء ويحلف عليه إلّا ويفعل؛ ولو فعل لوقعت الإجابة، إن كان فعله بإذن، أو يجب أن يكون مُقْدمًا على ما لم يُؤذن له فيه؛ وكلاهما مما لا يجوز. وإنما يجوز أن تُقبَل أخبارُ الآحاد إذا كان ما تتضمنه مما يجوز عليه، صلّى الله عليه.

فأما إذا كان من الباب الذي علمنا بالدليل أنه لا يجوز عليه، فيجب ألا يُعوّل فيه على خبر الواحد.

وليس لأحد أن يقول: إذا جوّزتم الكذب على مَنْ يقع العلم الضروريُّ بخبرهم، وإن كانوا حجةً، فجوّزوا مثله على الأنبياء؛ لأنّا قد بيّنا أن المخبرين ليسوا بحجة، وإنما الحجة علينا العلمُ الضرريّ، وإن كان طريق وقوع هذا العلم بالعادة. فلا معتبَر إذًا بحالهم. وليس كذلك حاله، صلّى الله عليه؛ لأنه بُعِث معرِّفًا ومؤديًا للشرائع، والكذب منه إما أن يقدح في التأدية أو ينفر.

---

(١) مذهب الإمام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ)، أحد مذاهب السُّنّة الأربعة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور عبد المنعم الحفني ص ٤٣١).

(٢) روى ابن أبي حاتم في تفسيره، عن عروة، عن أبيه قال: أنزل الله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ٨٠]، فقال رسول الله ﷺ: «لأزيدنَّ على السبعين». فأنزل الله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: الآية ٦]، فأبى الله أن يغفر لهم.

وأما الأُمة[1] فإنها، لمّا ثبت بالدليل كونُها حجةً إذا اجتمعت على الشيء، لم يُجوّز إجماعُها على خبر كذبٍ، لِمَا فيه من تكذيب الدلالة الدالّة على أنها لا تجتمع على الخطأ والضّلال. فليس لأحد أن يعترض بذلك.

فأمّا مَن يخبر عن الرسول، صلّى الله عليه، بالديانات ـ فإنما يجب العمل بخبره إذا كان على أوصاف، وخبّر بأمر مخصوص ـ فليس بحجة في الحقيقة، وإنما الحجة الدلالة الدالّة على وجوب العمل بخبره، كما أن الحجةَ في الحُكم بشهادة الشهود الدلالةُ على ذلك، دون نفس شهادتهم، التي يجوز فيها الكذب والغلط؛ فلا يقدح ذلك فيما قدّمناه. وكذلك القول في المفتي والحاكم؛ فلا يلزم شيء من ذلك، على ما ذكرناه، في الرسول، صلّى الله عليه وسلّم.

فإن قال: أفتجوّزون أن يَذُمّ مَن لا يستحق الذم[2]، أو تنزلوه منزلةَ الكذب؟

قيل له: إنه، إذا كان خبرًا لم نجوّز أن يكون كذبًا. فأما إذا كان الذم ليس بخبرٍ، ولم يحصل فيه معنى التنفير، فغير ممتنع أن يجري مجرى الصغائر في سائر أفعاله، إلا أن يتعلّق به بيان وأداء على بعض الوجوه، فإن ذلك لا يجوز عليه.

[في إيضاح بعض الصفات التي يجب أن يتصف النبيّ بها]

فإن قال: أفتجوّزون أن يقع منه دعاء ومسألة ولمّا أُذن له فيه، أم تقولون إن ذلك ينَفّر؟

فإن قلتم إنه ينفّر، على ما ذكره الشيوخ في هذا الباب، فكيف يصحّ ذلك، وقد وقع من موسى، عليه السلام، هذا الفعل، وعندكم أن ما ينفّر لا يجوز أن يقع من الأنبياء عليهم السلام؟

(١) الأمّة: كل جماعة يجمعها أمر، أو دين، أو زمان، أو مكان واحد. كل مَن آمن بنبيّ فهو أمة الإجابة. وكل مَن بلغه دعوة النبيّ فهو أمة الدعوة. (الكليات ص ٦٤).

(٢) الذّم: يقول القاضي عبد الجبار: الذّم هو قول يُنبىء عن اتّضاع حال الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١١ و٦٩٩). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الذّم هو كل قول يُنبىء عن اتّضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦١).

قيل له: إن شيوخنا بيّنوا أن المسألة، إذا كانت لأمر يتعلّق بقومه وأُمته، فيجب ألّا يجوز أن يسأل إلا وقد أُذِن له فيه؛ لأنه لا يأمن، إذا سأل من دون إذن، أن يُصَادف كونُ الإجابة مفسدة، فينفّر ذلك أُمته؛ فإنما منعوا من ذلك، من حيث يؤدّي إلى أمرٍ ينفر، لا لأنه، في نفسه، ينفر. ولذلك جوّزوا المسألة إذا كانت تخصّه، وإن كانت لا تصادف الإجابة من دون إذن. وإنما وقع من موسى، عليه السلام ذلك؛ لأنه كان المعلوم أنه سيجاب، فيما سأل على الوجه الذي صحّ في الجواب، وأن ذلك يظهر لقومه، على وجه لا ينفر؛ فلم يكن المعلوم من تلك المسألة أنها تؤدّي إلى التنفير؛ بل المعلوم خلافه. فلذلك لم يمنعه الله تعالىٰ منه؛ لأنه، إذا لم يكن في نفسه تنفيرًا ـ وإنما يجب المنع منه بحسب المعلوم من عاقبته ـ فلا يلزم ذلك على ما قدّمناه.

وقد بيّنّا، في «باب الرؤية»[1]، أن إثباتَنا موسى، عليه السلام، سائلًا عن قومه، الرؤية لا ينفر؛ وبيّنّا أن ذلك لا يجري مجرى أن [يسأل ربّه] أن يتخذ صاحبةً وولدًا، أو أن ينزل ويصعد، على جواب بعض المشايخ؛ فلا وجه لإعادة ذلك.

فإن قال: أفيجب أن يعرف النبيّ لغة مَن بُعث إليه، أو يكون فقدُ معرفته بذلك مُنفرًا؟

قيل له: لا بدّ من أن يكون بحيث يمكنه الإبلاغ والأداء؛ إما بنفسه، أو بواسطة على حسب ما يعرف من المصلحة. فلا يجب أن يكون عارفًا بكل اللغات، وإن بُعِثَ إلى الناس كافة؛ لأنه إذا بلّغ أهل لغته، وبيّن لهم، وكان، في المعلوم، أنهم يؤدّون إلى أهل سائر اللغات، فقد أزاح العلّة في الإبلاغ والأداء. فليس في فقد معرفته بذلك تنفير، ولا أمرَ يقدح في الأداء على وجه.

فإن قال: أفيجب عليه، في الإبلاغ، أن يكرّر، إذا غلب على ظنّه أن ذلك إلى القبول أقرب؟

(١) راجع الجزء الرابع من هذه الموسوعة.

قيل له: إنه يجب أن يعمل في الإبلاغ حسب ما تعبّد به، لأنه لا يجوز أن يكون بعض وجوه الإبلاغ أقرب إلى القبول من بعض ولا يبيّن ذلك؛ لأنه يجري مجرى منع اللطف في هذا الباب. فمتى عَلِم أن تكراره أقربُ إلى القبول فلا بدّ من أن يلزم ذلك، ولا يجوز ألّا يفعله، كما لا يجوز أن يفعل الأداء في الأصل.

وعلى هذا الوجه، جنّب الله تعالىٰ نبيّه الفظاظة إلى ما شاكلها؛ لأنها ربّما نفّرت؛ وهذا في باب كيفية الأداء أقرب وأولى.

وعلى هذا الوجه، يجب أن يعتبر، في باب الأداء، مَن غاب عنه، كما يعتبر المشاهد ومَن يحصل من أُمته بعد موته، كما يعتبر الكائن في وقته. فلذلك جوّزنا أن تختلف المصالح في هذا الباب؛ فيكون الأداء إلى البعض، على وجه يوجب العلم، هو الصلاح؛ وفي بعضهم على بعض يوجب العمل. ولذلك صحّ، في تعبّد كثير من الصحابة، أن يكون علمًا على طريق المشاهدة، وفي تعبّد غيرهم أن يكون عملًا.

إن قال: أفيلزم الرسولَ أن يعرف مَن بُعِث إليه، فيتميّزوا عنده ممن لم يُبعث إليهم؟

قيل: لا بدّ من ذلك؛ لأنه يخصّهم بالدعاء إلى قبول شريعته والتزامها والعمل بها، ولا يجوز أن يدعوَ غيرهم. وكذلك فلا يجوز أن يترك دعاء مَن يجب أن يدعوَه. وهذا يقتضي وقوع التميز.

[في بيان أهل الشريعة وكيفيتها وصفتها]

فإن قال: هلّا قلتم إن ظهور المعجز عليه يقتضي كونَه نبيًّا إلى كل أحد؟

قيل له: ليس للمعجز حظ في الدلالة إلا أنه صادق في كونه رسولًا لله تعالىٰ؛ ثم الكلام، في أنه رسول إلى خاص أو عام، يجب أن يُعرَف من قِبَله، كما أنّ بالمعجز يُعرَف أنه رسول؛ ثم الكلام في قَدْر الرسالة وكثرتها وقلّتها، يُعرف من قِبَله. ولذلك قلنا إن العلم بأنه، صلّى الله عليه، دعا الناس كافة إلى شريعته ضروريٌّ، وقصدَه معلومٌ في ذلك، وإن كانت الشرائع منقسمة.

ففيها أصل وفيها فرع. وفيها ما طريقه العلم؛ لكن الذي ذكرناه هو الأصل في الكل. فلا بد من أن يكون أجلى وأظهر. ولولا أن الأمر على ما ذكرناه كان لا يجوز بعثة نبيين إلى فرقتين في زمن واحد.

فإن قال: أفيجوز أن يُحمِّل بعض شرائعه واحدًا من أُمته، ويدلّ دلالة ظاهرة على أنه يلزم القبول منه، فيؤدّي هو إلى الناس الشريعةَ؟

قيل له: إذا كان ذلك صلاحًا، لم يمتنع، وبأداء ذلك الواحد يقع العلم، لنص الرسول، عليه السلام، على ذلك، لا لأمرٍ رجع إلى حاله.

فإن قال: فجوّزوا أن ذلك صفةُ الإمام الذي تدّعيه الإمامية، ويكون، صلّى الله عليه، قد حَمَّله بعض الشريعة، وخصّه بذلك دون غيره، فيكون حجةً فيما يؤديه.

قيل له: كان لا يمتنع ذلك من جهة العقل، على السبيل الذي ذكرناه. ولم يُمنع من ذلك عقلًا، وإنما يُمنع مما يذهب إليه القوم، من جهة السمع.

وبيّنٌ، من جهة العقل، أن الذي قالوه ليس بواجب وإن كان داخلًا تحت الجواز؛ لأنهم يزعمون أن الزمان لا يخلو من حجة: من نبيّ أو إمام.

فهذا الذي ننكره من قولهم، والذي جوّزناه، يقتضي أنه كما يجوز أن يُحمِّل بعض الشريعة ذلك الواحد، فقد يصح أن يؤدّيه إلى الجميع أداء ظاهرًا، ويستغنى عن ذلك الواحد.

فإن قال: فكيف يجوز، في شريعته، أن تكون مختلفة في باب الأداء، على ما تذهبون إليه في مسائل الاجتهاد؟

قيل له: سنبيّن أنه لا يمتنع أن تكون مصالح العباد تختلف في باب كثير من العبادات، فيكون صلاحًا إذا فعله، تابعًا لغالب الظن وتابعًا لاجتهاد مخصوص قد بيّن له؛ ويكون الصلاح في بعضهم خلافه؛ ويكون الصلاح فيمن ليس له آلة الاجتهاد أن يعمل على ما يفتيه بعضهم، ولا يكون ذلك متضادًا؛ لأن الفاعلين، إذا تغايروا، فأفعالهم، وإن كانت مختلفة، فهي غير متنافية، كما لا يتنافى في الجماعة، إذا عميت القبلة عليها، أن تجتهد، وتصلى إلى جهات

مختلفة في حالة واحدة. فإذا صحّ ذلك كان موقوفًا على الدلالة. والعقل لا يمنع من ذلك. والشرع قد ورد به. فلا وجه للمنع من ذلك. وإنما الممتنع منه ما يقوله القوم من أن الحق في واحد، وما خالفه خطأ، ولا يتميز الحق من الباطل بدليل معلوم [يثق به] المكلف، وأنه يلزم التوقف والشك في هل أصاب أو أخطأ، ولا طريق [له] إلى معرفة أحدهما، ولا إلى أنه [قد أدّى] ما كُلِّف إلى سائر ما نبيّنه من بعد. فهذا هو الممتنع، عقلًا، الداخلُ في تكليف ما لا يطاق، دون الذي نقول.

فيجب ألا يصحّ من رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، الأداء على الوجه الذي يقوله القوم.

وأما على الحدّ الذي نقوله فهو الذي لا يسوغ غيره على الوجه الذي ترتيب الشرع عليه.

وهذه جملة كافية فيما يتصل بأداء الرسول وكيفيته، وما ينفِّر عنه، وما لا ينفِّر.

فصل في أن الكبائر[١] لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام في حال النبوّة

[في الدلالة على أنه لو جازت الكبائر على الرسل جاز عليهم الكذب]

قد سلك شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله في ذلك طريقتين:

إحداهما: أن العلم[٢] يقتضي المنع من ذلك.

والأخرى: إنما يُمنع منه لما فيه من التنفير[٣].

---

(١) الكبيرة: يقول القاضي عبد الجبار: «الكبيرة هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه؛ إما محَقَّقًا، وإما مقدّرًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢) وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالكبيرة هي «كل ذنب عصيانه بعظيم (عظيم). (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧١).

(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٥٦ من هذا الجزء.

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٨٩ من هذا الجزء.

وعلى الوجه الأول، لا يكاد يعرف بالعلم أنه رسول إلا مع العِلْم بأنه نبيّ.

وعلى الوجه الثاني، قد يجوز أن يُعلم رسولًا، ثم يُعرفُ أنه نبيّ رفيعٌ مستحقّ للثواب.

فأما مضرّة الطريق الأولى فلأن العقل يدلّ على أنه تعالىٰ إذا كان إنما يبعث الرسول لتعريف المصالح، ويظهر عليه العَلَم لإيجاب القبول منه، فلا بد من أن يكون معظمًا في الصدور مستحقًّا للرفعة، وإلا لم يَحسُن في الحكمة، أن يُبعَث. فصار تقدم هذه المعرفة يقتضي أنه، إذا ظهر عليه العلم، فلا بدّ من استحقاقه التعظيم والتبجيل، وأن يكون منزّهًا عن الاستخفاف والإهانة.

يبيّن ذلك أن في إيجابه[1] تعالىٰ القبول منه، والرجوع إليه، إيجابًا للتعظيم؛ لأن ذلك ضربٌ من التعظيم؛ فلا يجوز أن يكون مستحقًّا للاستخفاف، وهذه حاله.

وبعد، فإن الغرض بإظهار المعجز هو كونُه صادقًا فيما يؤدّيه من الرسالة، وإن كان صريحه يدلّ على أنه صادق في أنه رسول. ولو جوّزنا عليه الكبائر لجوّزنا أن يكذب فيما يؤدّيه، ويغيّره، ويبدّله؛ وهذا يقدح في دلالة العَلَم على ما يدلّ عليه.

فإن قال: إن العلم إنما يدلّ على أنه صادق فيما يدّعيه من الرسالة. ثم الكلام في أن يؤديَهُ، أمْ لا، موقوف على دليل آخر.

قيل له: فيجب على هذا الموضوع ألا يعلم، فيما يؤدّيه، أنه حقّ حتى يستأنف ضربًا من الاستدلال، وحتى يدلّ عليه بعلم بعد علَم؛ وفساد ذلك بيّن.

فإن قال: إنه، إذا دلّ على صدقه في أنه رسولٌ لحكيم، فلا بدّ من أن يعلم ذلك الحكيم أنه سيؤدّي ما حُمّل من الرسالة على ما قدمتموه في الباب الأول؛ وهذا يوجب أن المكلّف لا يجوز عليه التغيير والتبديل في باب الأداء،

---

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٥١ من هذا الجزء.

وإن جوّز الكبائر عليه؛ لأنه لا يجب، إذا جوّزنا أمرًا، لفقد الدليل، أن نجوّز غيره، مع ثبات الدليل.

قيل له: إن ذلك الدليل، إذا فَسَد بتجويز ما جوّزته، فيجب أن تمنع من ذلك بمثل الطريقة التي منعت بها الأول. فإذا كان العلَم الأول قد دلّ على أن التغيير لا يجوز عليه ـ وكان المتعالم مِن حال مَن جوّز أن يرتكب الكبائر، ويخرج من ولاية الله تعالىٰ إلى عداوته، أنه يجوز، بدلًا من كبيرة، أن يفعل أخرى ـ فما الأمان، فيما يؤدّيه، أنه قد غيّره وبدّله؟

وبعد، فإن جاز أن يرتكب الكبائر فما الأمان أن يرتكب الكفر كعبادة الأصنام والأوثان، وتعظيم غير الله تعالىٰ، والكفر بنعمته، والاستخفاف بحقّه؟ ومَن هذا حاله كيف يُوثق بأنه يؤدّي الشرائع؟ على أنه إن لم يجب ما ذكرناه من الاعتبار، في أن ما دلّ على وجوب القبول منه يقتضي فيه التعظيم والرفعة، فما الأمان من أن يجوز أن يبعث نبيًا، مع أنه يقدم على التشويه بنفسه، والإقدام على أنواع السخف؟ وكل ذلك لازم لمَن يخالف من الحشو في هذا المذهب؛ لأنه يجوّزون الكبائر عليهم. فجميع ما أوردناه لازم لهم.

وبعد، فإن العَلَم، إن كان لا يقتضي تنزيههم إلا عما يتعلّق بأداء ما حُمّلوه، فيجب ألا يوثق بأن جميع ما أدّوه من الشرائع؛ لأن إلزامهم الأُمة بشرائع لم يُحمَّلوها لا يخرجهم من أن يكونوا قد أدّوا؛ وهذا يقدح في كمال المعرفة بشرائعهم، ولا يمكن الاعتصام، في ذلك، إلا بما ذكرناه من نفي جواز الكبائر عليهم.

[في بيان أن الرُسُل إنما بعثوا للمنع من الكبائر فكيف تجوز عليهم]

وأما الطريقة الثانية فالكلام بيّن فيها؛ لأنه قد ثبت أنه تعالىٰ بعث الرسل لتعريف المصالح التي لا تعرف إلا من قِبَلهم. فبعثتهم مصلحة، من حيث لا تصحّ مصالح الأُمة إلا بهم. وقد ثبت، فيما هو صلاح، أنه تعالىٰ يجب أن يفعله على أقوى الوجوه في كونه صلاحًا، لمثل ما لو ثبت أنه لا بد في التكليف، من أن يفعل اللطف والمصلحة. لأن العلّة في ذلك أنه أقرب إلى أداء ما كلّف. فإذا

كان الصلاح يقع على وجهين: على أحدهما يكون أقرب إلى القبول، وعلى الآخر لا يكون أقرب، فلا بدّ من أن يفعل ما هو الأقرب إلى القبول. وإذا صحّ ذلك، وكان المتعالم، فيمن تجوز عليه الكبائر، أن النفوس لا تسكن إلى القبول منه سكونَها إلى مَن كان منزهًا عن ذلك، فيجب ألا يجوز في الأنبياء، عليهم السلام، إلا ما نقوله، من أنهم منزّهون عما يوجب العقاب، والاستخفاف، والخروج من ولاية الله تعالىٰ إلى عداوته.

يبيّن ذلك أنهم، لو بُعثوا للمنع من الكبائر والمعاصي بالمنع والرّدع والتخويف، فلا يجوز أن يكونوا مقدمين على مثل ذلك؛ لأن المتعالم أن المقدم على الشيء لا يُقبل منه منعُ الغير منه، للنهي، والزجر، والنكير، وأن هذه الأحوال منه لا تؤثر. ومتى امتنع الممتنع، عند قوله، فلأمر يذكره بقوله، لا لأجل قوله؛ لأن قوله لا يؤثر في هذا الباب. وهذا متقرر في الطباع، في سائر الأفعال. ولذلك نرى الناهي غيره عن أمرٍ يأتيه يُعَارض بفعله له، ويستَخف بإنكاره. ولو أن واعظًا انتصب يخوّف من المعاصي مَن يشاهده مقدما على مثلها [لاستخفّ به] وبوعظه.

ومَن لم يسلك هذه الطريقة يلزمه أن يجوّز عليهم الكفر وسائرَ ما يُستَخفّ من الأمور. وهذا مما لا يبلغه أحد منهم، لأن الحشو، وإن قالوا، في زمن الأنبياء عليهم السلام، بالكبائر فإنهم لا يجوّزون عليهم مثل ذلك.

وأما ما يتعلّقون به من أخبار القصاص ويؤلّفونه في معاصي الأنبياء، صلوات الله عليهم، فمما يليق بمذاهبهم؛ لأنهم إذا أضافوا كل القبائح إلى الله تعالىٰ كان الأقرب، في رسله، أن يكونوا بالصفة التي يقولها القوم!!

ومن عجيب أمورهم أنهم يؤمنون بأنهم بعثوا للزجر والتخويف عن المعاصي، ثم يرغبون في المعاصي بذكر ما ينسبون إليه. فكأنهم يجعلون أفعالهم ناقضة لأقوالهم لأن فعلهم يرغب في المعاصي وقولهم يزجر عنها. وهذا لا يقع من الرسول [الذي] بعثه الله تعالىٰ، مع حكمته، لإكمال دينه، وشريعته، ووعده، ووعيده، وزجره، وترغيبه. وليس في كتاب الله تعالىٰ ما يدلّ على نسب كبيرة إلى أحد من الأنبياء، صلوات الله عليهم، وإن كان فيه ما

يدلّ على أن المعصية قد وقعت منهم مع الخوف الشديد الذي ثبت عنهم فيما واقعوه من المعصية، والبكاء الطويل، والحزن العظيم الذي لا يليق بتجويز ارتكاب الكبائر عليهم. وسنبيّن، في تنزيه الأنبياء، جملة من القول، إن شاء الله.

فصل في أن الكبائر وما يجري مجراها في التنفير، لا يجوز عليهم قبل البعثة

[في بيان أن إقبال الرُسُل على الكبائر قبل البعثة ينفِّر عن قبولهم]

يدلّ على ذلك أن وقوع ذلك منهم ينفّر عن القبول. وتنزيههم عنه يقتضي سكونَ النفس إليهم، وأن يقوّي الدواعي[1] في القبول منهم.

وقد بيّنا أن بعثتهم مصلحةٌ، وأنه لا بد من أن تقع على أقوى الوجوه في كونها مصلحة. وأقواها وأولاها في ذلك أن يكون المبعوث منزّهًا عن هذه الأمور المنفّرة في كل حال: فيجب أن يثبت كذلك، وألا يجوز خلافه.

فإن قال: ومن أين أن إقدامهم على الكبائر، قبل البعثة، ينفّر، ويؤثر؟

قيل له: إن العِلْم بأن مثل ذلك ينفّر مما لا يكتسب بالأدلّة العقلية، فنذكرها للسائل، كما نذكر ذلك في المذاهب المختلف فيها؛ وإنما يُرجع، في ذلك، إلى العادات والمتعالم من أحوال الناس، في العادة الجارية، أن ذلك ينفرهم، كما ينفرهم الإقدامُ على الأمور المستحقَّة. فلا فرق بين مَن قال، في هذه الكبائر، إنها لا تنفر وبين مَن قال: إنه لا فعل ينفّر في العالم، وهذا واضح الفساد.

فإن قال: إني أسلم كونه منفّرًا، لكنني أقول إنه ينفر إذا تجرّد.

فأما إذا ظهر على الرسول الأعلامُ المعجزة الدالّة على التوبة، والإقلاع، والندم، والإنابة، وعُلِم ذلك من حاله يقينًا، صار ما وقع منه من الكبائر وغيرها كأن لم يكن، فلا يكون له حكمٌ في التنفير، وإن كان لو تجرّد لنفر.

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٥٤ من هذا الجزء.

قيل له: إن الذي ذكرته لا يمتنع أن يخفف حال هذه الكبائر في التنفير. فأما أن يخرجها من كونها منفّرة، مع أن من حقّها أن تكون منفّرة، فلا.

يبيّن ذلك أنه لو انضاف إلى ظهور العلَم المعجز عليه النزاهةُ عن هذه الكبائر لكانت النفوس إليه أسكن، وعن النفار منه أبعد، إذا كان قد وقعت منه الكبائر والأمور المستخفّة.

يبيّن ذلك أن الواعظ والمذكّر، وإن غلب على ظنّنا من حاله أنه مقلع تائب لِما أظهره من أمارات التوبة والندامة، حتى عرفنا من حاله الانهماك في الشرب والفجور من قبل، لم يؤثر وعظه عندنا، كتأثير المستمر على النظافة والنزاهة في سائر أحواله.

فإن قال: ربما كان وعظ مَنْ هذا حاله أحسنَ تأثيرًا؛ لأنه ممن يجنب المعاصي بعد إقدام عليها، وعلْم بمواقعها ونَيْل الأماني فيها، ثم تنزّه عنها للخوف الشديد، مع الشهوة والمعرفة بحال موقعها، فيكون مَن هذه حاله، النفوسُ إلى وعظه أسكن، وإلى القبول منه أولى. فلم قلتم إن ذلك ينفره؟

قيل له: هذا بعيدٌ من القول. وذلك لأن شدّة الشهوة في المعصية، والعلم بموقعها، لو ناله، قد يكون مع المفارقة، كما قد يحصل مع المفارقة. فليس الذي قاله ممّا يعتبر في المعرفة بموقع المعاصي. وإذا صح ذلك، وعُلِم من حال الواعظ المذكر، أنه، مع التمكن، وشدّة الشهوة، وقوّة البصيرة بمواقع المعصية، دام على الامتناع، خوفًا من عقاب الله، وتأميلًا لثوابه وكرامته، ومعرفةً بحق نعم الله تعالىٰ والتزامه لما يجب من حقّ شكره ووجوب طاعته، ودعا غيره، بالتخويف الشديد، إلى مثل طريقته، أن النفوس إلى مَن هذه حاله أسكن منه إلى مَن وجدناه، بالأمر، مقدمًا على شرب الخمر وارتكاب الفجور، ثم بلغنا توبته، وأظهر لنا ذلك من حاله. ومَن ادّعى أن أحدهما يقارب الآخر فقد أبعد. فكيف يصح أن يُدّعى أنه مثله أو يزيد عليه؟

[في أن وقوع الكبيرة من النبيّ قبل البعثة يصرف عنه الناس وينفّرهم]

يبيّن ذلك أن أحدًا من العقلاء لا يقول: إن مجانبة المعصية أبعد من القبول، من ارتكابها. فلا بد من القبول بأن وقوعَها ينفّر ويؤثر. فكيف يصح

أن يقال إن في جملة مَن يُقدم عليها، من يكون إلى القبول منه أقرب ممن يتجنبها؛ وهل ذلك إلا بمنزلة مَن يقول: إن المقدم على ما يُستَخفّ، في بعض الأوقات، أقرب إلى أن يُقبل منه ممن ينزّه عن ذلك؟ وهذا يوجب أن الناقض فوق الكامل، ومَن لا رأيَ له فوق الحازم. ولو جاز ذلك لجاز أن يقال، فيما بيننا: إن مَن يَعقّ والده، ثم يتوب، أقربُ إلى قلبه ممن يستمر على معرفة حكم حقّه والقيام بطاعته، مع استوائهما في سائر الأحوال.

فإن قال: إن الذي ذكرتموه مُسَلَّمٌ في غير الأنبياء، من حيث كان وقوعُ ذلك منهم يقتضي تجويز وقوع أمثاله في المستقبل، وإن أظهروا التوبة والندم. وليس كذلك حال الأنبياء لأن التجويز نؤوله بما يظهر عليهم من الأعلام الدالّة على أن ذلك لا يقع منهم في المستأنف.

قيل له: إن الذي ذكرتموه يوجب أن لا فرق بين الواعظين اللذين ذكرنا حالهما؛ لأن كل واحد منهما يجوز عليه فعل الكبائر في المستقبل. فإذا بطل ذلك علم أن، مع التجويز، حالَ المستمر على النزاهة والطهارة، والبعدِ عن المعصية خوفًا ووجلًا، يفارق حال مَن واقع ذلك ثم تاب. ففي ذلك دلالة على أنه لا يعتبر في التنفير والتجويز. وإذا لم يعتبر ذلك لم يمتنع أن يكون التنفير قائمًا فيمن لا يجوز ذلك فيه، كما هو ثابت فيمن يجوز ذلك فيه. وإذا فارق حال أحد الواعظين للآخر، وقد استويا في التجويز، فكذلك يجب أن يفارق حال النبيّ، الذي يستمر على النزاهة والطهارة، لحال مَن أقدم على الكبائر في هذا الباب.

وقد بيّنّا أنه لا يجوز [أن يبعث تعالىٰ رسولًا إلا على هذا الوجه الذي يكون أقوى في السكون إلى القبول منه، كما لا يجوز] أن يتعبَّد إلا على وجه [المكلف] أقرب إلى فعله. وهذا يسقط سائر ما يتعلّقون به.

وبعد، فقد ثبت أن الكثير من الناس قد اعتقدوا [أن] هذه الأمور لو وقعت من الأنبياء لكانت منفّرة. فلا بد من كون هذا الاعتقاد، فيهم، منفّرًا. فلا [بد من] أن يفعل تعالىٰ ما يمنع من ذلك، أما باضطرار، أو استدلال. وفي هذا صحة ما ذكرناه لأنه، تعالىٰ، لا بد من أن [يلطف] للجميع، حتى

لو كان في الأُمة [العدد] اليسير ممن ينفّر عن بعض أحواله، لكان، تعالىٰ يجب أن يجنب ذلك. و[على هذا] الوجه قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٥٩]. فجنّبه الفظاظة والغلظة إلى غير ذلك. ومعلوم أن مقارفة الكبائر والأمور المستحقّة، قبل النبوّة، أعظم في التنفير مما جنب الله سبحانه لأجل التنفير. فكيف يصحّ تجويز ذلك على الأنبياء عليهم السلام؟

فإن قيل: أليس، مع التنفير، قد يقبل المكلّف من الرسول ويمتثل ما جاء به؟

قيل: نعم.

فإن قال: فجوّزوا، لو كان هذا حال الأُمة، أن لا يمتنع أن يبعث نبيًّا مقدِمًا على الكبائر.

قيل له: هذا يوجب عليك تجويز الكبائر عليهم في حال البعثة، لمثل هذه العلّة.

وبعد، فإن هذا السائل لا يعرف الغرض بقولنا إن هذه الأمور منفّرة؛ لأنّا لا نعني أن معها لا يقع القبول. وكيف يصح ذلك، والقادر متمكن من القبول. مع ذلك، كما أنه متمكن من الرد؛ وقد تكون له دواعٍ إلى القبول، فيأتيه مع هذه الأحوال؟ وإنما نعني بذلك أن هذا الأمر مما يدعُو إلى أن لا يقبل منه، ويبعد من ذلك، ويصرف عنه. وقد يجوز، في الصوارف، أن لا يكون لها حكم، لغلبة الدواعي عليها.

[في بيان عدم جواز الصغائر[1] المستخفة على الأنبياء إذا كانت منفّرة]

يبيّن ذلك أن أحدنا لو دعا غيره إلى طعامه لكان تقطيبه لوجهه، وتخشينه لقوله ينفّر عن إجابته وأكل طعامه، وإن كان المدعو قد يأكل ذلك لشدّة جوعه،

(١) الصغيرة: الصغيرة والكبيرة أمر إضافي، فإذا أُضيف ما ينقص عقابه إلى ما يزيد عقابه، يُسمَّى الأول صغيرًا والثاني كبيرًا. وقيل: كل معصية لصاحبها ثواب ما أعظم من عقابها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

أو لبعض الأغراض، ولم يمنع ذلك من أن يكون فعله صارفًا عن أكل طعامه. وهذا متعالم عند ذوي العقول.

وبمثل هذه الطريقة، يسقط قول مَن يقول ـ ولو خرج وقوع الكبائر، في بعض الأحوال، من أن يكون منفّرًا ـ: هل كان يجوز بعثة الأنبياء المرتكبين لها قبل البعثة، أم لا يجوز ذلك؟ لأنّا قد بيّنّا أن الحال، في ذلك، لا تختلف في الأوقات[1]، إذا لم يكن الطريق في تنفيرها ما يوجب استمرار الحال فيها. فأما إذا أوجب ذلك فالحال لا تختلف الأوقات.

فإن قال: أليس الكبير في شريعة النبيّ المتقدم قد يصير مباحًا في شريعة المتأخر، أو واجبًا، فيخرج من أن يكون منفّرًا؟ فكيف يصح ما ذكرتم؟

قيل له: إن الوجه الذي ينفر، إذا تغيّر، تغيّر حكمه؛ لأنه لم يكن منفّرًا لجنسه وأحواله، وإنما كان منفّرًا لأنه يوجب في مرتكبه استحقاق العقاب، والإهانة، والاستخفاف؛ ويوجب فيه من الذم والنقص ما يقتضي التنفير عنه. وذلك لا يتأتى فيه إذا خرج من أن يكون قبيحًا إلى أن يكون مباحًا أو واجبًا؛ فلا يصح ما سألت عنه.

وهذا يسقط بما قدّمناه من أن الداعي إلى طعامه؛ إذا عدل عن البشر والطلاقة إلى التعبيس والتقطيب؛ فلا بد من أن يكون منفّرًا بفعله. ولو تغيّر عن البِشر والطلاقة إلى خلافهما، لعلّة عارضه، لم يوجب ذلك تنفيرًا. فما ينفّر قد يخرج من كونه منفّرًا بأن يتغير حاله عن الوجه، الذي له نفّر. فأما إذا كان حاله مستمرًا لم يجز أن يتغيّر حكمه في هذا الباب، وإن [كان قد يقوى] في باب التنفير لوجوه تقترن به أو تنفرد عنه.

فإن قال: إن الذي ذكرتموه يوجب [أنه لا] يجوز على الأنبياء قبل البعثة، لا بعدها، الصغائر؛ لأن المتعالم أن المتجنب لها، في باب السكون إليه، يخالف المواقع، كما ذكرتموه في الكبائر.

---

(١) الأوقات: الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده، أو ما يجري مجرى الحادث. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨١). هو الحادث الذي تعلّق به حدوث غيره إذا كان معلومًا. (تقريب المعارف ص ٩٢).

قيل له: إنّا لا نجوّز عليهم الصغائر إذا كانت منفّرة. [ولذلك لم] نجوّز عليهم الكذب ولا الصغائر المستخفّة. فقد قلنا بما [تقتضيه] التي قدّمناها.

[فإن قال: يلزمكم] أن [لا] تجوّزوا عليهم شيئًا من الصغائر ألبتة، لمثل العلّة التي ذكرتموها.

قيل له: إن الصغير الذي لا يُستَخَفّ فاعلُه غير معتد به؛ لأنه بمنزلة الإقلال من النوافل؛ لأنه لا يؤثر في خروجه من ولاية الله، سبحانه، إلى عداوته، ولا له صفة في نفسه تنفر. فإذا عُلِم أن إقلالهم من النوافل لا ينفر، فكذلك القول فيما حلّ هذا المحل من الصغائر. وهذا لا يجوّز أن نعلم منه عزمًا قبيحًا صغيرًا، أو قولًا على طريق الضجر، إلى ما شاكله؛ لأن ما هذا حاله يعتقد العقلاء أنه مما لا يكاد يعرى منه أحدٌ من البشر. فإذا كان خارجًا عن طريقة التنفير لم يُعتَدّ به عندهم.

فإن قيل: إن التناقص في الفضل يلزمكم أيضًا على العلّة التي ذكرتموها؛ لأن مَن كان أعظم حالًا في الفضل كانت النفوس إليه أسكن.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته. وإنما تسكن النفوس إلى مَن عظم فضله. ثم الزيادات على ذلك لا معتبر بها، لأنها، متى اعتبرت، لم تقف على حد إلا وهناك ما يزيد عليه. فلا يجوز أن يكون السكون وزوال التنفير موقوفًا على ما لا ينتهي إلى الطاقة، ولا يبلغه الوسع، ولا يدخل تحت الوقوع والوجود.

وهذا بيّن من حال المعاملات. وذلك أن مَن ننصبه لمصالحنا، إذا كان متكامل الآلة قد بلغ في الأمانة والنصيحة القدرَ الذي [جرت] العادة بمثله، لم يعتدّ بما زاد عليه. ولا يعتبر أيضًا بما يكون منه من هفوة وزلّة، وإن كان لا بد من أن ينفّر عنه ما تختلّ معه الأمانة والكفاية. فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: فيجب أن لا يجوز عليه قبل البعثة إلا ما تجوّزون عليه بعد البعثة.

قيل له: كذلك نقول. والطريقة في غير الكبائر والصغائر المستحقّة كالطريقة فيها؛ وإنما تفارق حاله، بعد البعثة حاله من قبل، فيما يلزم من الأداء وأحكامه.

فأما فيما يرجع إلى طريقته، فيما ينفّر ولا ينفّر، فالحال فيها لا تختلف. وإنما نعني بذلك أحوال تكليفه؛ لأن ما يقع منه قبل التكليف، غيرُ معتد به. فليس لأحدٍ أن يعترض بذلك على كلامنا.

[في عدم جواز «تعمد المعصية» على الأنبياء ومقالات لشيوخ القاضي]

فإن قال: فيجب، على هذه الطريقة، ألّا تجوّزوا عليه تعمّد المعصية؛ لأن ذلك ينفّر.

قيل له: كذلك يقول شيخنا «أبو علي»، رحمه الله، ويعتلّ بقريب من هذه الطريقة، وإنما يُجوّز على الأنبياء ما يقع منهم بضرب من التأويل، ويجري مجرى الواقع عن سهو وغفلة، ويجعل ما يقع على طريق التعمّد داخلًا في باب ما ينفّر؛ لأن مَن أقدم على المحرّم، مع علمه بأنه محرّم، فلا بد من نقص في حاله يقتضي التنفير عنه.

فأما شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله، فإنّه بيّن أن تعمّد المعصية، إذا لم يوجب كبرها، لم يمتنع كونُه صغيرًا؛ لأن ما يقع، على طريق التأويل، قد يكون كبيرًا كما يقع، على طريق التعمّد، ما قد يجوّز أن يكون صغيرًا. فإذا لم يكن مستخفًّا، ولا منفّرًا، فلا وجه يمنع منه، وإن صح أن الإقدام عليه، مع العلم به، ينفّر. فمذهبه كمذهب «أبي علي» في هذا الباب. وإن لم ينفّر ذلك فلا مانع يمنع من وقوعه منهم.

وقال طاعِنًا في قول «أبي علي»، فيما يدّعي، أنه وقع على طريق التأويل، من الدخول فيما [عيّنه] لمعصية آدم عليه السلام، لأنه إذا تأوّل فأخطأ، وظنّ [في تحريم] الجنس أن المراد به تحريمُ عين، فلا بد من الإقرار بأن هناك دليلًا قد دلّ على تحريم الجنس، وأنه لزمهُ النظر فيه، وأنه علم وجوب ذلك، وذهب عنه. ولا فرق بين أن يقدم على ما يعلمه محرّمًا أو يترك ما يعلمه واجبًا.

قال شيخنا «أبو عبد الله» رحمه الله؛ وللشيخ «أبي علي» أن يجيب عن ذلك بأن النظر في الدليل لا يُعلم وجوبُه باضطرار على قولهما الذي يقولان: إن [العلم] بوجوب النظر في أمر منفصل، خصوصًا في الديانات، لا يعلم وجوبه باضطرار. فإذا صحّ ذلك فمن أين أنّ آدم علم وجوب ذلك لا محالة في وقت إيقاع المعصية؟

فإن قال: لا بد من أن يخطر بباله ذلك، كما لا بد، في ابتداء ما حرّم عليه، أن يكون قد عرف حال الدليل.

قيل له: إنه، مع ذلك، قد يجوز ألا يعتقد وجوب ذلك عليه لضرب من التشاغل. فمن أين أنه انصرف عنه مع علمه بوجوبه؟ فقد يجوز «لأبي علي» أن يفصل بين الإقدام على المعصية وبين الإخلال بالواجب، خصوصًا إذا كان الواجب هو النظر الذي لا يكاد يعرى المكلف منه في سائر أحواله، بأن يقول: إنّ ما يلزم من النظر يلتبس بغيره، فهو وإن عرفه، لم يخلص من غيره، ولا يميّز من سواه، فيصير في حكم المسهُو عنه. وليس كذلك حال المعصية لو عرفها؛ لأنها كانت تتميز تميزًا ظاهرًا لا يلتبس بغيرها.

فإن قال: فيجب، فيما لا تعلّق له باختيارهم من الأمور، أن تكون مجوّزة على الأنبياء، عليهم السلام؟

قيل له: ليس يجب، إذا كان ما ذكرناه منفرًا من حيث وقع منهم، أن ينفّر ما لم يقع منهم. فهو إذًا موقوف على الدلالة؛ ولا يمتنع في الحكمين المثلين أن يثبتا بدليلين مختلفين.

ولهذا قال شيوخنا: لا يجوز على الأنبياء، عليهم السلام، في الخلقة والأخلاق، ما ينفّر، كما لا يجوز ذلك في الأفعال.

فأما ما يقوله بعض الناس من أن العمى ينفّر، فلا يجوز أن يكون ذلك من صفات الأنبياء فبعيد؛ لأنه بمنزلة الأمراض، وقد علمنا أن ذلك لا ينفّر.

فإن قال: إنه قد يخلّ بالمعارف وكمالها، فلا بد من أن يكون منفرًا.

قيل له: إذا كان بصيرًا، من قبل، وعرف الأحوال، وتقرّرت في نفسه، فما الذي يمنع من جواز ذلك عليه، إذا لم يحتج إليه في صحة الأداء؟

فإن قال: أليس خروج خلقته عن العادة في الصغر والدمامة ينفر؟

قيل له: نعم لأن الأمور الخارجة عن العادات الجارية هذا المجرى من حقّها أن تنفر.

وليس فيما ذكرناه خروج عن العادة؛ وإنما يجري مجرى الضعف والعلل التي ربما زاده الصبر عليها فضلًا. على أن، مع فقد الصبر، إذا تكاملت معارفه، فقد صار ذلك مقويًا لحاله، ومبعدًا من التنفير، فكيف يصح المنع من ذلك؟

فإن قال: أفتقولون: إن في الشهوات[1] ما ينفّر؟

قيل له: إذا كان ظهور ذلك منه يوجب نقص حاله فغير ممتنع أن يكون منفّرًا، على ما نعرفه، بالعادة، في هذا الباب.

فإن قال: فيجب، على ما ذكرتموه من العلل، ألا يجوز على الأئمة أن يكونوا كفارًا من قبل. فإذا جاز ذلك، على ما تذهبون إليه، في «أبي بكر» و«عمر»، فجوّزوا مثله في النبوّات.

قيله له: إنّا لم نقل: إن وقوع ذلك منهم غير منفّر، فلا يلزمنا ما ذكرته.

فإن قال: فإذا كان منفّرًا، فكيف يجوز أن يُقدَّما، في الإمامة، على مَن لم يقع منه كفر، ولا كبيرة؟

قيل له: لأن طريقه التنفير مما لا يجب ألا يحصل، في الأئمة، كما قلنا ذلك في الأنبياء، من حيث كانوا حجة فيما يحمّلوه، وكانت بعثتهم من الألطاف التي يتعلّق التكليف بها، وليس كذلك حال الإمام، لأنه ليس بحجة، فهو كالأمير في هذا الباب. فما قلنا إنه ينفّر في الأنبياء إذا وجد فيهم نفّر، لكن

---

(١) الشهوة: توقان النفس وميل الطّبع إلى المنافع واللّذّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

الأمور المنفّرة تصح عليهم لأنهم لم يختصّوا بما يمنع من ذلك، كما قلنا في الأمير والحاكم وغيرهما.

فإن قال: «إذا نُصبوا لإقامة الحدود، وغيرها، فلا بد من [أن] لا يقع الخطأ منهم في ذلك»؛ فقد قدّمنا، في الجواب عن ذلك من قبلُ، ما كفى وأغنى، فلا وجه للإطالة بذكره الآن.

فإن قال: إن الذي ذكرتموه يدلّ على أنه لا تقع منهم الكبائر قبل البعثة، بحيث تعلم؛ فجوّزوا أن يقع ذلك منهم، بحيث لا يُعلَم؛ لأن الذي ينفّر هو وقوع ذلك، لا تجويز وقوعه.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته؛ لأن الذي يزيل التنفير حصول ما يؤمن من وقوع ذلك منهم. وذلك لا يكون إلا بالمعرفة. فإذا لم تكن، وحصل الجواز، فالتنفير قائم، وإن كان دون التنفير بما يُعلم وقوعه منهم.

[في الدلالة على عدم جواز الكبائر على الرُسُل]

وهذا أيضًا مما يجب أن يُرجع فيه إلى العادات؛ لأن المتعالم، في المذكر الواعظ، أنه إذا جوّز عليه أن يُمسِيَ ويصبح على فعل المنكَر، لم تكن حاله حال مَن يُؤمن ذلك منه. وغلبة الظن الواقعة، عن الأمارات، في المذكّر، بمنزلة العَلَم في الرسول. فإذا كان الذي يُزيل النفار، ويحصِّل السكون، ظهورُ الأمارات المقتضية لمنع وقوع الكبائر منه ـ ومتى لم يحصل ذلك، وجُوّز ذلك عليه، صباحًا ومساءً، وفي الأحوال المتقاربة، لم يحصل السكون، كما لا يحصل، إذا علم ذلك من حاله ـ فكذلك القول في الرسول.

وهذا يبيّن أنه لا يجوز أن يُبْطِن الرسولُ [ما لو] أظهره لكان منفّرًا. وبمثل هذه الطريقة نعلم أنه لا يجوز أن يقع منه ما يثبت أنه كبير من المعاصي التي يجوز أن تكون من الكبائر؛ لأن مثل التجويز الذي قدّمناه حاصل في ذلك. فالسكون إلى قوله لا يتكامل إلا بالقطع على أن كل ذلك لا يقع منه إلا ما ذكرناه من الصغير الذي يكون في حكم ما لا يُعتد به، ويحلّ محلّ الإقلال من النافلة، على ما تقدم ذكره.

وقد قال شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله: لو أبطن الرسولُ إيقاع ذلك، وجاز ذلك عليه، لجاز من بعض أُمته، إذا لحق قلبَه ارتيابٌ، أن يسأله عن أمره، وإن لم يجب، أو ورّى، أو عرّض، قَوِي التنفير، وإن صدق عن نفسه عُرِف منه الكبيرة، وفي ذلك من التنفير ما قدّمناه، ولا يجوز أن يخالف أحد في هذه المسألة إلا وقد سلم أن فيما يقع منه، ظاهرًا، تنفيرًا. ولا فرق بين أن يُظهِر ذلك باعترافه، وبين أن يُجاهر بفعله، في أن، في الحالين جميعًا، قد ظهر.

وقال أيضًا: لو جاز ذلك على الرسول لكان يَعرف ذلك من نفسه، وإذا عَرفه من نفسه جوّزه على الملك، على حد الإظهار، فيؤول الحال فيه إلى ما قدّمناه من تجويز إظهار الكبائر على الرسل. ولا يمكن أن يُقال: إن تجويز ذلك على الواحد لا يُنكر؛ لأن الطريقة التي تمنع أو تجوّز تتفق في الجميع، ولا تختلف.

فإن قال: إذا كان الفرق بين الصغائر والكبائر لا يُعلم إلا من جهة السمع، فكيف يصحّ أن تتكلموا في هذه المسألة.

قيل له: إن ذلك، وإن لم يعلم مفصّلًا فمعلوم، عند الله سبحانه، أن فيها صغائر، وفيها كبائر. ولا يجوز أن يقع منهم إلا ما هو من قبيل الصغائر، ويُقطع على أنه لا يقع منهم ما هو من قبيل الكبائر بالدليل الذي قدّمناه، حتى يصير ذلك الدليل بمنزلة أن ينصّ الله تعالىٰ، في بعض المكلفين، أن الكبائر، التي تحبُط ثواب طاعاته، لا تقع منه. فما يُعلم بهذا النص [يُعلم] بذلك الدليل، وإن لم تكن الكبائر متميزة من الصغائر.

[في بيان أن باستطاعة الرُسُل فعل الكبائر ولكنهم لا يفعلوها]

فإن قال: فيجب، إذا كانت الحال هذه، ألا يكون الرسول خائفًا من الإقدام على المعاصي؛ لأنه يعلم أنه، إن واقع معصية، لا تكون إلا صغيرة. وفي ذلك خروجه من أن يكون مزجورًا، وفي ذلك فساد؛ وإنما يزول هذا

الفساد بما نقوله من تجويز وقوع الكبائر منهم، أو بما يقول بعض الإمامية من منع وقوع الصغائر منهم.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأنه، فيما يدعوه الدّاعي إليه، لا يعلم أنه سيقع منه لا محالة. فلا بد من أن يكون خائفًا من فعله؛ لأن الدليل إنما دلّ على أنه لا يفعل الكبيرة، خوفًا ووجلًا، لا أنه ممنوع من فعله أو مُلجأ إلى ألا يفعله. فإذا كان كذلك فلا بد من أن يلحقه الخوف. وإذا لم يعلم، فيما يشتهيه أو تدعو إليه دواعيه، أنه سيفعله جاز أن تتعلق دواعيه بالكبائر والصغائر، وإن كان يعلم، بعد إيقاعه المعصية، أنها صغيرة. فأما من قبلُ فلا طريق إلى معرفة ذلك من الوجه الذي بيّنّاه؛ فكيف يجب أن لا يكون مزجورًا، على هذا القول؟

فإن قال: فيجب، إذا عزم على معصية، أن يعلم أنها صغيرة، فلا يخاف من وقوعها.

قيل له: لا يجب، وإن علم ذلك، ألا يكون خائفًا؛ لأنه، على ما قدّمناه، يعلم أن إيقاعه لها، مع العلم، تنفير، فلا يفعلها؛ ولأنه يجوز، على ما نقوله، أن يكون العزم صغيرًا، والمعزوم عليه كبيرًا؛ ولأنه لا يأمن اختلاف حاله، وقد فعل العزيمة، لحاله قبل أن يفعلها، في تناقص الثواب.

وبمثل ما ذكرناه يبطل قول مَن يقول: إذا كان، عليه السلام، يعلم أنه يصدق في سائر ما يخبر به، فهلا جاز أن يُقدم على الأخبار من غير معرفة، لعلمه بأنها لا تقع إلا حقًا وصدقًا؟ لأن إيقاع الخبر، على هذا الوجه، يكون قبيحًا، وإن كان صدقًا؛ ولأن ما يحاوله قد لا يفعله، فلا يُعرف من حاله أنه صدق لا محالة.

وهذه شبهة تقارب في الأنبياء شُبهة مَن يقول: إن الإنسان لا يجوز أن يخطىء القضاء والقدر، وما قد كتب عليه من الأمور، فيجب ألا يستعمل التوقّي والحذر؛ فإنه لن يقدم إلا على ما عُلم وقُدّر. فإذا كانت هذه الشبهة مُطّرحةً، في جملة التكليف، فكذلك القول فيما ألزموه في الأنبياء، عليهم السلام.

وهذه الجملة كافية في بيان صفة الرسول، وما يجوز عليه وما لا يجوز. ونحن نبيّن الكلام فيما يختص رسولنا، عليه السلام من المعجزات؛ لأن التكليف المستمر، بذلك، يتعلق. وإنما قدّمنا ما أوردناه تمهيدًا لذلك.

وقد علم أن كون القرآن معجزًا يتعلّق إثباته بالكلام في الأخبار، لأنها بها يُعرف القرآن، وبها يُعلم خروجه عن العادة، وتعذّره على العرب، وأنهم لم يعارضوه، على وجه يكشف عن تعذّره عليهم. فلا بد من الكلام في بيان جملة من الأخبار أولًا.

وقد ثبت، باضطرار، أنه عليه السلام نسخ شرائع من قبله، وإن لم يثبت جواز النسخ لم يصح إثبات ثبوته. فلا بد من أن نتكلم في جملة من ذلك، ثم نعدل إلى الكلام في القرآن، ونبيّن أنه، في الدلالة على نبوّته، بمنزلة قلب العصا حيّة، وإحياء الموتى؛ ونُزيل الشبَه فيه، ونضم إليه الكلام في سائر المعجزات إن شاء الله.

الكلام في الأخبار[1]

[في بيان مفارقة حال القرآن لباقي المعجزات لأنه يُبنى على الخبر]

إنما قدّمنا هذا الباب على تثبيت كون القرآن معجزًا ـ وإن كان المشاهد للرسول صلّى الله عليه، يستغنى في إثباته وإثبات التحدّي به والتقريع، عن الخبر ـ لأنّا نحتاج، في تثبيت كل ذلك، إلى الخبر، ولأنّا ومَن شاهد سواء في أنّا نحتاج، في معرفة كونه ناقضًا للعادة، إلى الخبر؛ ولأنه لا تتم لهم معرفة ذلك إلا بأمر يرجع إلى حالهم، وبأمر يرجع إلى معرفتهم بحال مَن تقدّم. وكذلك، فلا يصح منّا أن نعرف ذلك إلا بالخبر عن حال المتقدمين. يبيّن ذلك أن العلم بأنه ناقض لعادة موقوف على أن القوم لم يعارضوه، وعلى أن علّة تركهم المعارضة تجري مجرى التعذّر والمعجز. ولا يصح أن نعرف الحكم الذي نتشاغل بتعليله إلا بأن لو عارضوه لنقل. وهذا كالفرع على أنّ من حق الخبر أن يكون طريقًا للعلم، حتى يجب في بعض الأمور، إذا لم يكن طريقه إلا الخبر، وفقدناه، أن نعلم بذلك أنه لم يكن. وكل ذلك يبيّن صحة الترتيب الذي أوردناه.

---

(١) الأخبار: أقسامها متعددة، منها:
ـ أخبار الآحاد: هو كل خبر لا يعلم أن الرسول قاله، وإن رواه أكثر من واحد. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣).
ـ أخبار الاستفاضة: ما بدأت منتشرة عن كل مخبر، عن برّ وفاجر، عن قصد وغير قصد، ويتحقّقها كل سامع من عالِم وجاهِل فلا يختلف فيها مخبر. (أعلام النبوّة للماوردي ص ٨٥).
ـ أخبار التواتر: ما أخبر به الواحد بعد الواحد حتى كثروا وبلغوا عددًا ينتفي عن مثلهم المواطأة على الكذب. (المصدر السابق ص ٨٦). الأخبار المتواترة هي أخبار لا تحتمل الكذب. (أصول الدين للبزدوي ص ٩).
ـ الأخبار المصنوعة: ما ابتدعها الكذّابون من أهل الشريعة، أرادوا أن يعقدوا بها الرئاسات، ويُورِدوا أخبارًا غريبة يستميلون بها قلوب العامّة. (أعلام النبوّة للرازي ص ٤٧).

فإن قال فإنكم تجعلون الحجة، في هذه الأمور العلوم الواقعة بالخبر، دون نفس الخبر، فما الفائدة في إيراد الكلام فيه؟

قيل له: إنا إنما نقول ذلك في بعض الأخبار، وما نقول فيه ذلك من الأخبار، التي يقع العلم، عندها، باضطرار، قد يحتاج، في كثير من أحواله وأحكامه، إلى تأمل؛ وقد يحتاج إلى بيان وقوع العلم عنده، وكيفية القول فيه؛ فلا بد من كشف جميعه لإزالة الشبه عن قلوب المخالفين، على ما جرت العادة به التي تقصَّيناها من قبل.

فأما المعجزات ـ التي وجهُ كونها تعذّرُ جنسها عل العباد لأمر يرجع إلى أنهم لا يقدرون عليه ـ فإثباته معجزًا للمشاهد لا يحتاج إلى [أن] يبنى على الأخبار؛ لأن طريقة معرفة كونه معجزًا الدليلُ العقلي على ما قدّمناه. فلذلك فارق حاله القرآن؛ لأن جنسه يدخل [في] مقدور العباد. فلا بد من أن يُرجَع، في كونه معجزًا، إلى تعذّره عن العرب في الأزمان المعلومة، وذلك لا يتأتى إلا بالأخبار على ما تقدّم ذكره.

ونحن نذكر الكلام في الأخبار، التي طريقها العلم، في هذا الموضع. فأما ما يجب أن يعمل به فسنذكره فيما تلزم معرفته من الشرائع، ونقدّم من المقدمات، قبله، ما يُشرفُ بقارئي كتابنا على الواضحة في هذا الباب.

فصل في بيان حقيقة الخبر وحدّه

[في تعريف معنى الخبر وحدوده]

اعلم أن الخبر هو كلام مخصوص. ومتى أجرى على غيره فعلى طريق المجاز؛ لأنهم ربما أطلقوا، فيما أفاد ائدة الكلام، أنه خبر. وعلى هذا الوجه قال الشاعر:

تخبّرني العينانِ ما القلبُ كاتمٌ ولا جَنّ بالبغضاء والنظرِ الشزر[١]

(١) البيت لسويد بن الصامت في الصداقة والصديق لأبي حيان التوحيدي، والرواية فيه: «تحدّثني» بدل «تخبّرني».

وقد يكثر ذلك في المخاطبة عند الإشارة والدلالة. وكل ذلك مجاز. وعلى هذا الوجه، قال العلماء باللغة في الخبر: إنه الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب؛ لأن في أقسام الكلام، إذا خاطب به المخاطب لا يصح من المخاطب أن يقول فيه: صدقت أو كذبت، [كالأمر والنهي إلى غيرهما. ومتى أفرد الخبر صحّ من المخاطب أن يقول فيه: صدقت أو كذبت] فكل كلام كان هذا حاله انطلق اسم الخبر عليه.

وقد بيّنوا أن موضع الفائدة هو الخبر، لا في مقدمته، التي الخبر متعلّق بها ومضاف إليها. وذلك مما لا بد منه؛ لأن الشخص والعين لا يصح معنى الخبر فيهما، وإنما يصح في أحوالهما، وأحكامهما، وأفعالهما، وسائر ما يتصل بهما. فإذا قال القائل: زيد ضاربٌ، فالخبر، وإن كان قد يطلق في جملته، فهو في الاسم الثاني، دون الاسم الأول الذي ذكره الذاكر تعريفًا ووصلة إلى إفادة المراد.

يبيّن ذلك أن الشروط والاستثناء وغيرهما تدخل في الخبر. وقد علمنا أنها تؤثر في الثاني دون الأول.

ولهذه الجملة، قالوا: إن الخبر ما يصحّ السكوت عليه؛ لأن الفائدة تتم به. وكذلك [فرّقوا بين] الخبر وبين الصفة بأن الصفة تمام الابتداء والتعريف. فكان التعريف إذا وقع بالاسم، استغنى عن الصفة؛ وإذا لم يقع به للمشاركة، احتيج إلى صفة، فتصير، هي مع الاسم بمنزلة الاسم، بمجرده، إذا وقع التعريف به، وتكون الفائدة، على كل حال، فيما بينهما على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف هذا الحد، وفي الأخبار ما لا يصح فيه الكذب ألبتة، إذا كان خبرًا عن المخبر على ما هو به؟

قيل له: لا شيء من الأخبار إلا وقد يصح الكذب فيه، بأن يريد المخبر أن يخبر به عن [الأمر الذي ليس هو على ما تناوله الخبر؛ فالذي أوردته ساقط. ولذلك يصحّ من المخبر أن يخبر عن] الصنم أنه إلٰهه، وخالقه، وأنه عالم لذاته، إلى غير ذلك.

فإن قيل: أفليس في الأخبار ما لا يصح فيه إلا الكذب، نحو أن يخبر المخبر، عن الأشياء المخصوصة، أنها على خلاف ما هي عليه في ذواتها؟

قيل له قد يجوز أن يخبر بذلك عن غيرها، فيكون صادقًا؛ فلا يصح ما ذكرته.

وبعد، فإن الغرض بالحد ليس هو أن الخبر لا بد من أن يتعاقب عليه الصدق والكذب، حتى يجب ذلك في كل خبر؛ وإنما المراد بذلك، لا بد من دخوله في أحد القبيلين، حتى لا ينفك منهما، إذا وقع على وجه مخصوص، فلا يصح ما ذكرته.

يبيّن ذلك أن المنقول عنهم يقتضي أن الخبر يصحّ أن يكون صدقًا وكذبًا؟ متى جمعوا بينهما في حدّه؛ والمتعالم خلافه. وإن كانوا لمّا ذكروا صحة ذلك، نبّهوا به على ما قدّمناه، من أن المخاطب قد يصح أن يعده صدقًا وكذبًا، حتى يحسن منه أن يستفهم من المخاطب أن يخبر عن كلامه، بأنه صدق أو كذب على ما بيّنّاه.

فإن قيل: أفليس قد يقول الإنسان، في صادق وكاذب، صَدَقا أو كَذَبا، نحو قوله في النبيّ عليه السلام ومسيلمة صدقا في النبوّة أو كَذَبا في النبوّة؛ وهذا خبر في الحقيقة؛ ولا يصح كونه صدقًا؛ لأنه يوجب كونَ مسيلمةَ نبيًا، ولا كونُه كذبًا؛ لأنه يوجب كونَ الرسولِ، صلّى الله عليه، كاذبًا، حاشاه من ذلك! وهذا ينقض ما قلتموه؟

قيل له: إن هذا القول قد يصحّ فيه الصدق والكذب، إذا جعل خبرًا عن صادقين أو كاذبين. ومتى جعل خبرًا عمّا ذكرته لم يخرج، في موضوعه، من أن يصح هذا المعنى فيه، فكيف تعترض ما قلناه؟

على أنّا قد بيّنّا أن شيخنا «أبا علي» رحمه الله، يقول: إن هذا الخبر كذب؛ لأن المخبر به لا بد من أن يريد أن أحدهما صدق في حال صدق الآخر، أو قبله، أو بعده. فإذا علمنا أن هذا ليس بحاصل فهو كذب لا محالة، وكان يُروى عن أبي العباس المبرّد.

فأما شيخنا «أبو عبد الله» فإنه كان يعترض ذلك، بأن ظاهره لا يقتضي هذه القسمة، ولا يجوز أن يُحمَل الكلامُ على قسمة لا يدلّ عليها. كان يقول: يجب أن يكون كذبًا؛ لأن مَخْبَره كونُهما صادقين، وليس الأمر كذلك. فمخبَره إذًا على ما ليس به، فيجب أن يكون كذبًا. وكان يقول: إن هذا القدر يكفي في هذا الباب.

وبيّنّا أن شيخنا «أبا هاشم»، رحمه الله، سلك هذه الطريقة في كثير من كتبه، وذكر في «كتاب الأبواب»[1] ما يدلّ على أنه لا يطلق فيه أنه لا صدقَ ولا كذبَ؛ لأنه قدّره تقدير خبرين: أحدهما مَخْبَره على ما تناوله، والآخر لا على ما تناوله. فكما لا يصح، في خبرين هذه حالهما، أن يقال: إنهما صدقان أو كذبان، فكذلك القول في الخبر.

وهذا لا يعترض ما قدّمناه؛ لأنه إنما امتنع من [كونه] صدقًا أو كذبًا؛ لأنه أجراه مجرى خبرين على ما قدّمنا. وكل واحد منهما لو ظهر يصح أن يكون صدقًا أو كذبًا. فصار قوله في ذلك بمنزلة سائل يسألنا عن جملة من الأخبار تتضمن الصدق والكذب؛ فقال: أفتقولون في أخباره إنها صدق أو كذب؟ فكما أنّا نجيب في ذلك بأن نقول إن إطلاق كلا الجوابين لا يصحّ؛ بل يجب أن يُقسَّم القول فيه؛ فكذلك ما ذكرناه. وكل ذلك بيّن.

فإن قيل: ففي الناس مَن يقول في الخبر: إنه قد يكون خبرًا، ولا يكون صدقًا ولا كذبًا، إذا لم يعلم المخبر حال المخبر، ويجعل ذلك بمنزلة التقليد الذي لا يكون جهلًا ولا علمًا. فكيف يصحّ، مع ذلك، ما حدّدتم به الخبر؟

قيل له: إنا إذا حدّدناه بما يصح فيه الصدق والكذب، وأردنا به الحكمَ الراجع إلى اللفظ الذي تمكن هذه الطريقة فيه، فتجويز واسطة بينهما لا يسقط هذا التجويز.

يبيّن ذلك أنّا لم نقل ما يجب فيه الصدق والكذب، حتى يكون إثبات ثالث لهما يعترضه؛ وإنما قلنا ما يصح ذلك فيه. فالصحة لا تدفع الوجه الثالث لو صح. فكيف ونحن نبيّن فساد ذلك من بعد!!

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا ذكره ابن النديم في الفهرس ص ٢٢٢.

فصل في بيان مالَهُ يكون الخبر خبرًا

[في بيان الشروط التي يجب أن يتصف بها الكلام ليصبح خبرًا]

اعلم أنه لا يكفي في كونه خبرًا صيغةُ القول ونظامُه، ولا المواضعة المتقدمة؛ بل لا بد فيه من أن يكون المتكلم مريدًا للإخبار به عما هو خبر عنه؛ لأن جميع ما قدّمناه قد يحصل، ولا يكون خبرًا، إذا لم يكن مريدًا لما قلناه. ومتى حصل مريدًا صار خبرًا. فيجب أن يكون لأجله [يكون] خبرًا، وإن كان لا بد من تقدّم المواضعة، أو ما يجري مجراها، كما لا بد من ظهور القول. وكما لا بد من وقوعه من قِبَل المريد؛ وكل ذلك شروط مصححةٌ لكونه خبرًا. والموجب لذلك ما ذكرناه من كونه مريدًا، كما أن وجود المحل يصحح وجود الحركة، وهي العلّة في كون المحلّ متحركًا، دون وجود المحل. وكل ما قدّمناه في «باب الإرادة»، من الدلالة على أن الأمر لا يكون أمرًا إلا بأن يكون الآمر مريدًا، يدلّ من حال الخبر على ما ذكرناه. ولذلك يصح في الخبر المجاز والتعريض والإلغاز. وعلى هذا الوجه، ثبت، في الإكراه، أنه يحسن إظهار كلمة الكفر، التي هي بصورة الخبر، ولا يريد بها الخبر.

ولهذا قال سبحانه: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: الآية ١٠٦]. ولذلك قد يُوجد مثل صيغة الخبر في كلام الحاكي، ولا يكون خبرًا؛ لأنه لو كان مخبرًا بذلك لوجب، في الحاكي عن النصارى «أن المسيح ابن الله»، أن يكون كافرًا وذلك لا يصح؛ لأن القرآن قد ورد بمثله، وكلامه، عزّ وجلّ، يتعالىٰ عن الكذب.

وعلى هذا الوجه بنى الفقهاء القول في العموم والخصوص؛ لأنهم بيّنوا أن الصيغة قد تكون واحدة، وتكون مرة عمومًا، ومرة خصوصًا. وذلك لا يصحّ إلا على ما رتّبناه؛ لأنه يريد به مرةً الإخبار به عن الجميع، فيكون عمومًا، وعن البعض فيكون خصوصًا. ويجري ذلك مجرى ما نقوله من الأفعال التي تصح أن تقع على وجوه الإرادة، فكما أنها إنما تقع على تلك الوجوه، لا لذواتها، لكن لحال المريد؛ فكذلك القول في الخبر.

فإن قال: إذا كان لا يكون خبرًا إلا بالإرادة فما الحاجة إلى المواضعة؟

قيل له: إنها مصححة ومخصصة؛ لأنها إذا لم تحصل لا يختصّ بعض الأقوال بأن يصح أن يخبر من بعض، ولا يصح أيضًا من المتكلم أن يخبر بالأقوال؛ لأن، مع فقد المواضعة، وجودَها كوجود الحركات. فهي إذًا مصححة ومخصصة فإذا [أراد] المخبر أن يخبر بها، على الوجه الذي تطابقه المواضعة، فإنما يستعمله في ذلك بما ذكرناه من الإرادة. ولذلك مثال في العقليات، واضح؛ لأن الكتابةَ المُحكمة تدلّ على أن فاعلَها عالم. فليس الذي دلّ على ذلك المواضعة المتقدمة، وإنما يدلّ عليه إحداثه على وجه يطابق المواضعة. فكما ليس لأحد أن يقول في ذلك: «فما الفائدة في المواضعة إذا كانت الدلالةُ فعلَه المخصوص؟»؛ فكذلك القول فيما ذكرناه في الخبر. وهذا بيّن لمَن تأمّل.

وعلى هذا الوجه، قد تختلف اللغات، والمراد لا يختلف. وقد تتفق الألفاظ في اللغات المختلفة، والفائدة مختلفة. ولو كانت المواضعة هي المعتبرة في هذا الباب، وقد حصلت المواضعتان في الكلمة الواحدة، لم يكن، إذا وقعت من المتكلم، بأن يكون خبرًا عن أحد الأمرين بأولى من أن يكون خبرًا عن الآخر.

[في بيان أن الخبر لا يكون إلا بكون المتكلم مريدًا للإخبار]

وليس له أن يقول: إنما يختص بكونه خبرًا عن أحدهما لعلمه بتلك المواضعة؛ لأن المخبِر قد يعلمهما جميعًا، ويختصّ، مع ذلك بأن يخبر به عن أحدهما، فلا بد من أن يكون المؤثر في ذلك ما ذكرناه من الإرادة. وهذا مما يجده أحدنا من نفسه، لأنه يعلم إذا كان غرضُه، في خطاب الغير الخبرَ، أنه يريد ذلك، ويقصده، ويفصل بين ذلك وبين أن يكون غرضه الدراسة والتحفّظ إلى ما شاكل ذلك.

واعلم أن الخبر هو الأصل في الكلام المفيد؛ لأن الفوائد الواقعة بالكلام أجمع لا بد من أن تكون راجعة إلى الخبر أو إلى معنَاه. لكنه ربما تتأوّل الفائدة بصريح لفظه، فيكون خبرًا؛ وربما أفاد من جهة المعنى فلا يسمى خبرًا؛ والفائدة لا تختلف.

يبيّن ذلك أن الأمر [يحلّ محلّ قوله]: «أُريد منك أن تفعل» والنهي يحلّ محلّ قوله: «أكره أن تفعل». وإذا استخبر غيره حلّ محلّ قوله: «أريد منك أن تخبر». وإذا دعا ونادى حلّ محلّ قوله: «أريد منك أن تصغيَ إلى ما أقول وتتوجه إليّ»، إلى ما شاكل ذلك. لكن اللغة لما ثبتت على طريق الحكمة فُصِل بين أن يكون المتكلم مفيدًا للأمور الثابتة أو المنفيّة وكلامه الذي هو عبارة عنه، وبين أن يظهِرَ إرادتَه لما يريده، وكراهيته لما يكرهه منه؛ لأن ذلك أمر متجدد ليس بظاهر. فإذا أراد إظهارَه للغير بقولٍ موضوعٍ لذلك خالف القول الذي وُضع ليعبّر به عن الأمور الثابتة. فلذلك ما صاغوا، عند المواضعة، أقوالًا مختلفة النظام لهذه الفروق المعقولة، ثم وجدوا الخبر قد تختلف حاله في الفائدة، فقسّموه أقسامًا يرجع جميعها إلى الخبر؛ لأن زيادة فوائدة لا تخرجه عن أن يكون خبرًا. وذلك نحو وصفهم لبعض الأخبار بأنه جحود، وتشبيه، ونفي، وإثبات، ووعد، ووعيد، وقَسَم، وخصوص، وعموم، إلى غير ذلك. وهذه الجملة تبين ما ذكرناه.

ومتى قال قائل: فإذا كانت الحال هذه فهلّا قلتم إن جميعه إنما يكون على ما هو به للإرادة التي تصيّر هذا الخبرَ خبرًا؟

قيل له: إن هذه الإرادة إنما تؤثر بشرط المواضعة؛ فلا بد من اعتبارها. فإذا اختلفت وجب أن تختلف الإرادة باختلافها. فإذا جاء بالخبر الصريح فلا بد من أن يريد الإخبار به عما وضع ليخبر عنه، أو ما يجري مجراه. وإذا أمر فلا بد من أن يريد المأمُور به، ليكون موفيًا للفائدة وحظّها؛ لأن الغرض إظهار إرادته وكذلك القول في النهي لأن الغرض إظهار كراهيته.

فمتى طالب السائل بما قلناه فكأنه أوجب أن نقول، في الأغراض المختلفة، بوجوب اتفاقها؛ وذلك مما يفسد المواضعة واستعمالها على الوجه المطابق لها.

فصل في أن الخبر لا يصح خروجه من كونه صدقًا أو كذبًا إلى وجه ثالث

[في الدلالة على أن الخبر إما أن يكون صدقًا وإما أن يكون كذبًا]

قد علمنا أن بكونه خبرًا قد تعلّق بما هو خبر عنه. فلا يخلو من أن يكون على ما تناوله، أو ليس على ما تناوله. ومن حق الأول أن يكون صدقًا؛ ومن حق الثاني أن يكون كذبًا. فإذا استحال واسطة بين النفي والإثبات في مَخْبَره استحال خروجه من أن يكون صدقًا أو كذبًا.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون الصدق هو أن يعلم المخبر أن مَخْبَره على ما تناوله؛ والكذب أن يعلم أنه ليس كذلك؛ وما يوقعه من الخبر، على غفلة وسهو من غير معرفة بحال الخبر، لا يكون صدقًا ولا كذبًا على ما ذكره الجاحظ[1] في صيغة الكلام، وأن تكون حال الخبر في ذلك كحال الاعتقاد عندكم، الذي قد يخرج من كونه علمًا وجهلًا إلى أن يكون تقليدًا أو تبخيتًا، وإن كان مُعتقده على ما هو به.

قيل له: الكلام موضوع للفائدة. ولا وجه لاختلاف العبارات مع اتفاقها؛ لأن الفروق إذا عُقِلت صحّت التفرقة بين العبارات. فأما إذا كان لا فرق ألبتة فلا وجه في ذلك، سيّما إذا لم يقترن بذلك ما يتصل بدواعي التكليف. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أن بين أن تسكن نفس المعتقِد إلى معتَقده. وبين ألا تسكن نفسه إليه، فرقًا، صحّ أن نَصف الأول بأنه عالم، والثاني بأنه معتقِد وليس بعالم. ثم وجدنا مَن لم تسكن نفسه إلى ما اعتقد يكون معتقده على ما هو به، وعلى ما ليس هو به؛ والحكم في ذلك مختلف، كما أن الحقيقة مختلفة. فوصفنا الأول بأنه مقلّد أو مبخّت، والثاني بأنه جاهل، ووصفنا المعاني بحسب ذلك.

---

(١) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/٣٨٨؛ أمراء البيان ص ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٨).

وإنما صح ذلك لِمَا عقلناه من حال الحيّ منّا في هذه الوجوه، التي بيّنّا أن التفرقة فيها واضحة. وليس كذلك حال الخبر؛ لأنه لا يستند إلا إلى تعلّقه بالمخبر فقط، وفيما يرجع إلى المخبر إنما يفتقر إلى كونه مريدًا فقط. فإذا صحّ ذلك، وكان المخبر عنه ينقسم إلى نفي وإثبات، فكذلك حال الخبر. وحلّ الخبرُ، في ذلك، محلّ الاعتقاد الخارج عن أن يكون علمًا؛ لأنه يقسم بحسب انقسام المعتقد؛ وهذا بيّن فيما أوردناه. ومتى خالف السائل فيما ذكره، مع اعترافه بصحة ما ذكرناه، صار الخلاف في عبارة.

وعلى هذا الوجه، نجد التعارف قد يقال في الإنسان إنه صَدَق وكَذَب، وهو غير عارف بذلك من حاله. فيوصف بهما ويُفرق بذلك [مع فقد] المعرفة، كما يوصف بذلك مع المعرفة. ولولا أن الأمر كذلك لوجب في المخالفين، الذين دخلت الشبهةُ عليهم، ألا يوصفوا بالكذب؛ لأن المخبر، إن كان متى لم يعرف المخبر لا يوصف بأنه كاذب، فبألا يوصف بذلك إذا اعتقده على خلاف ما هو عليه أولى. وقد ورد الكتاب بإضافة الكذب إلى قوم جهلوا ما خبّروا ولم يعرفوه. وكل ذلك يبيّن أن الذي قاله الجاحظ في ذلك مضطرب.

فصل في بيان ما يحسُن من الخبر ويقبح

إذا ثبت، بما قدّمناه، أنه لا بد من كونه صدقًا أو كذبًا، فالكذب لا بد من أن يكون قبيحًا. وقد دللنا على ذلك من قبل، وبيّنّا أنه لا يجب أن يشترط في قبحه ما يشترط في قبح الضرر، وبسطنا القول فيه. فأما الصدق فقد يحسن ويقبح بأن يكون فيه ضرر عظيم، أو يقع عبثًا؛ فلا بد من فصل بين الأمرين. والذي يحسن منه أن تنتفي وجوه القبح عنه، ويحصل فيه غرض حتى لا يكون في حكم ما لم يوجد، وإنما يكون كذلك بأن نعلمه صدقًا؛ لأنه متى نعلمه كذلك، جوّز كونُه كذبًا. وكلُّ خبر لا نأمن فاعله أن يكون فيه كاذبًا فهو قبيح منه، كما يقبح منه نفس الكذب؛ وأن يكون فيه نفع أو دفع ضرر عاجل أو آجل؛ لأنه متى خلا من ذلك كان عبثًا. ومن حق العبث أن يكون قبيحًا، وألا تكون فيه مضرة، أو يؤدّي إلى مضرة عظيمة؛ لأنه متى كان كذلك كان في حكم الظلم.

فمتى خرج الصدق عن هذه الوجوه، فعلِمه فاعله صدقًا، وحصل له فيه بعض الأغراض، وزال عنه ما ذكرناه من المضرّة، فهو حسن؛ لأنه يتضمن انتفاء وجوه القبح عنه. ولا تختلف الحال بين أن يكون النفع، الذي فيه لفاعله أو لغيره؛ لأنه قد يحسن، في العقل، الفعلُ إذا كان إحسانًا إلى الغير. ولا يختلف في ذلك قولٌ من فعلٍ. وعلى هذا الوجه، جعلنا إرشاد الضالّ أصلًا في هذا الباب، وهو من باب الخبر، والدعاء إلى الله تعالىٰ، والتعليم إلى غير ذلك أصلًا، في مسائل، وهو في باب الخبر.

واعلم أن الخبر، إذا كان الغرض به الإفادة فقد يحسن، وإن كانت الإفادة لا تحصل به بانفراده، حتى ينضاف غيره من الأخبار إليه؛ لأن ذلك لو لم يحسن لوجب ألا يحسن التعاون على حمل الثقيل. فلما حسن ذلك، لأن الغرض لا يتم بأحدهما، حسنت المعاونة ليتم الغرض. وكذلك القول في باب الأخبار.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا علم المخبر أن المخاطب لا يعرف بخبره المُخْبَر عنه، فلماذا حسن؟ لأن الذي قدّمناه قد أسقط ذلك.

وبعد، فقد يحسُن ذلك لغلبة الظن. وقد يحصل ذلك بالخبر، وإن انفرد. وعلى هذا الوجه، نجد السامع للخبر يقوى ظنّه، بحسب زيادته، وتكرره على السمع، حتى ينتهي إلى المعرفة، إذا كان من الباب الذي يقع العلم عند كثيره.

وعلى هذا الوجه رتّب شيوخنا الكلام في الأخبار. فقال «أبو علي»، رحمه الله: إن من حقّه ألا يكون طريقًا للعلم إلا بأن تكون آحاده تقوّي الظن ولا يزال الظن يقوى، ثم يحصل العلم؛ وبيّن ذلك بما نجده في الشاهد من الأخبار التي هي طريق للعلم.

وبعد، فقد يحسن من المخبر أن يخبر، وإن لم يعتبر حال المخبر [به] في علمه أو ظنّه، إذا كان له غرض، ولا مضرّة فيه، على ما قدّمناه. وكل ذلك يُبطِل هذا الاعتراض.

فصل في بيان اختلاف أقسام الأخبار فيما يقع فيها [من] الفائدة

[في بيان أقسام الأخبار المفيدة]

اعلم أنها على ضروب ثلاثة:

أحدها: يكون طريقًا للعلم الضروريّ[١].

والثاني: يكون دلالة على صحة ما تناوله.

والثالث: يكون مقتضيًا للعمل الذي هو الظن[٢]، فيكون أمارة للأحكام التي هي الأخذ أو الترك؛ فيكون كالسبب في وجوب ذلك أو حسنه، بحسب ما تقتضيه الدلالة عقلًا أو سمعًا.

وما خرج عن هذه الأقسام لا تقع به للسامع فائدة، فيكون وجوده كعدمه في هذا الوجه، وإن كان قد يصح أن يكون للمخبر به فائدةٌ وغرضٌ، على ما قدّمنا القول فيه.

ولهذا الوجه قلنا في الأخبار: إنها من الأصول العظيمة في باب التكليف[٣] لتعلّق ما ذكرناه من الفوائد بها. وليس لهذه الفوائد قسمة رابعة؛ لأن ما يحصل لسامع الخبر من الفائدة ليس هو بإدراك الخبر؛ وإنما يحصل بالأمر الراجع إلى معنى الخبر ومضمونه.

وقد علمنا أنه لا فائدة له بأن يكون المخبر على صفة أو ليس عليها، وأن فائدته في ذلك إنما تقع بأن نعلمه كذلك، أو نعتقده على طريقة الظنّ. ولا حكم لما عدا هذين؛ لأن ما خرج عنهما يصير كالتبخيت، الذي وقوعه عقيب الخبر، يحلّ محل وجوده ابتداء.

فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنه، فيما يقتضيه من العلم، لا يخرج من قسمين:

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٣ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ١٠٣ من هذا الجزء.

(٣) راجع الجزء ١١ من هذه الموسوعة.

إما أن يقع، عنده، من فعل الله سبحانه، فيكون علمًا؛ أو ينظر فيه السامع فيكسب، بنظره في أحوال الخبر، علمًا. وما لا يمكن ذلك فيه فلا بد من أن تكون أمارة، حتى تقع له به فائدة وغلبة الظن، ثم يكون المظنون [فيما] تتعلّق عليه العبارة، فيه، بحسب قيام الدلالة؛ فإن كان من باب العمل صحّ أن يلزم، عند النظر؛ وإن كان من باب العلم لم يصح أن يلزم عنده، على ما نبيّنه من بعد.

وما خرج عن هذه الجملة فقد بيّنا أنه لا دخل له في التعبّد؛ فلا وجه لذكره في هذا الباب.

فصل فيما به يتميّز كل واحد من هذه الأقسام من صاحبه وما يتصل بذلك

[في صفات الخبر المؤدّي للعلم الضروري]

من حق الخبر، الذي هو طريق للعلم الضروريّ، أن يختص بصفتين:

إحداهما: أن يكونوا مخبرين عما علموه باضطرار، فيحصل لهم مع المخبر عنه هذه الحال المخصوصة.

والثانية: أن يبلغ عددهم أكثر من أربعة.

فمتى اختصّ المخبرون بهذين الشرطين كان خبرهم طريقًا للمعرفة ويستمر. فلا يجوز أن يكون طريقًا لبعض السامعين، دون بعض من العقلاء. ولا يجوز أيضًا أن يكون خبر بعضهم طريقًا، دون خبر بعض، والعدد والصفة متفقان. فهذا القدر هو الذي دلّ الدليل عليه من حال هذا الخبر. وما عدا ذلك، إذا لم يكن عليه دليل، فلا بد من التوقف والتجويز، إلا أن نعلم بالعادة، ما يمنع فيه التجويز.

فلذلك قلنا: إنه لا دليل يدلّ على أقل العدد الذي يقع العلم الضروريّ عند خبرهم. وجوّزنا أن يقع عند كل عدد زاد على الأربعة، وإن كُنّا نعلم، في الجملة، إذا بلغ حدًّا من الكثرة أنه لا بد من أن يقع العلم الضروريّ عندهم من غير تحديد. وجوّزنا كذلك في المخبرين أن يكونوا كفّارًا وفسّاقًا، كما جوّزنا

كونهم مؤمنين؛ ومنعنا أن يكونوا حجة لا يغيّرون ولا يبدّلون؛ بل جوّزنا ذلك عليهم، ولم نفصل موصوفًا من موصوف، بل نعلم، بالعادة، أنهم، وإن لم يكونوا مؤمنين، فقد وقع العلم الضروريّ عند خبرهم، وأنه لا معتبر بسائر صفاتهم.

فإن قيل: هلّا شرطتم أن يكونوا عقلاء مكلّفين؟

قيل له: لا دليل على ذلك من حالهم؛ فلا يصح أن يثبت شرطًا. فلو قال قائل: «إن مَن لم يبلغ حدّ التكليف، إذا قارب ذلك، وعرف المشاهدات، وخبّر عنها، وقع العلم الضروريّ بخبره»، لم يكن في الأدلّة ما يمنع من ذلك.

فإن قيل: فهلّا شرطتم في سامعي الخبر أن لا يكونوا عالمين بما خُبِّروا به، كما تشترطون في الاستدلال أن لا يكون المستدلّ عالمًا بما يدلّ الدليل عليه؟

قيل له: إن الذي ذكرناه قصدنا به بيان الشرائط في المخبرين. فأما المخْبَر فلا يمتنع فيه ما ذكرته؛ لأنه إذا شارك المخبر في العلم بذلك خرج الخبر من أن يكون طريقًا.

يبيّن ذلك أنّا قد قلنا في الإدرك [إنه طريق العلم، ولا يصح أن يكون كذلك في العالم لنفسه لوجوب كونه عالمًا. ولم يبعد أن يكون الإدراك]، إذا تكرر لا يتجدد العلم؛ بل العلم الأول يكفي في ذلك، إن صح القول ببقاء العلم.

فكما لم يمتنع، في الإدراك، أن يُشترط هذا الوجه على السبيل الذي ذكرناه، فكذلك القول في الخبر. وإنما نقول فيما نعرفه باكتساب، إذا شاهدناه، إنا نعرفه باضطرار، لمزية هذا العلم على العالم الحاصل فلا بد من أن يكون الإدراك مؤثرًا فيه. ولا يصح مثله في الأخبار؛ لأنه، إذا شارك المخبر في مشاهدة ذلك، أو فيما يجري مجراه فهذا العلم أقوى من الواقع عن الخبر.

يبيّن ذلك أيضًا أن العلم الواقع عن الخبر يجري مجرى العلوم المجملة. وإذا كان السامع قد شارك المخبر يكون قد حصل له العلم على طريق التفصيل. ومن حق العلم على طريق الجملة أن لا يؤثر مع العلم المفصل.

[في بيان أن الخبر ليس حجة]

فإن قيل: فهل يجب في السامع أن يكون كامل العقل حتى يعلم بالخبر ما تناوله؟

قيل له: وهذا مما لا دليل عليه؛ لأنّا نجوّز، فيمن قارب حال البلوغ، إذا كان ممن يعرف المدركات في حال إدراكه وبعد تقضّي إدراكه، أن يعلم مخبَر الأخبار.

فإن قال: وكيف يصحّ في الإخبار أن يكون طريقًا للعلم، وأنتم لا تعرفون القدر الذي إذا بلغه وقع العلم عنده، حتى تميّزوا بينه وبين ما قصّر عنه؟ ولئن جاز ذلك ليجوّزنّ، في سائر ما هو طريق للعلم، أن لا يميّز؛ بل في سائر الأدلّة أن لا يميّز! وفساد ذلك يبطل قولكم.

قيل له: إن هذا الخبر ليس بحجة عندنا، ولا دلالة؛ لأنّا نستدلّ به على صحة المخبر؛ وإنما يحصل العلم عنده من جهة القديم، عزّ وجلّ، بالعادة. وقد يجوز أن يفعله ابتداء، وعند عدد أقل منهم وأكثر؛ فلا يلزم أن نعرف من حالهم ما قلته. وليس كذلك حال سائر الأدلّة؛ لأنه إذا وجب النظر فيها، فلا بد من أن تتميّز للمستبدل، وإلا كان مكلَّفًا بما يتعذّر عليه. فأما هذا الخبر، فإذا لم نكلّف النظر فيه وإنما كلّفنا النظر فيما علمناه من حال المخبر حتى يصير ذلك المخبَر بمنزلة ما نشاهد ـ فكيف يجب ما ذكرته؟

ولو جاز أن يقال، في الخبر، إنه حجة[1] ولا بد من أن يُعلم، لجاز أن يُقال مثلُه في الحاسّة، التي يُدرك بها، إنها حجة؛ ولا بد للمكلّف من أن يعرف أحوالَها وشروطَها فإذا لم يجب ذلك، فكذلك القولُ فيما سألت عنه.

على أن هذا السؤال ينقلب على مَن خالف في الخبر؛ لأنه، وإن جوّز أن يقع عند خبر واحد وجماعة مخصوصة، فلن يمكنه أن يميّز تلك الجماعة، قبل أن يقع له العلم، من غيرهما؛ كما يميّز المستدلّ الدليل، قبل أن يستدلّ به،

(١) الحجّة: هو البرهان. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩). وقيل: الحجّة والدليل واحد. (التعريفات ص ٣٦).

من غيره. وإنما لا ينقلب ذلك على مَن يقول: إن العلم الواقع عند الخبر مكتسب؛ وسنبيّن فساد ذلك من بعد.

فإن قيل: إن الذي تبيّنون من فساده لا يصح؛ بل الذي ذكرناه الآن يبيّن صحته؛ لأنه، إذا كان الخبر هو الطريق إلى هذا العلم، فلا بد من أن يتكرّر، ومن أن يختصّ المخبر بصفة. فقد حلّ محل طرق الأدلّة؛ فيجب أن يكون العلم الواقع، عنده مكتسبًا.

قيل له: إنما يجب ما ذكرتَه لو ثبت أن العلم مكتسب؛ فكان يجب، في طريقه، أن يكون دليلًا مستدَلاً به، منظورًا فيه. فأمّا إذا لم يثبت ذلك فالحجة فيه هو العلم الواقع. فإن لم يقع لم يُكلّف النظر، وإن وقع كلِّفَ ذلك. فصار الخبر، من هذا الوجه، كالإدراك والمشاهدة، وفَارق الأدلّة.

فإن قيل: فإنّا نقول، في العلم الواقع عند الإدراك[1]، إنه مكتسب أيضًا.

قيل له: قد بيّنّا في «باب التولّد»[2] أن ذلك لا يصحّ، وأنه لا بد من أن يكون من فعله تعالىٰ، لا من فعل المدرك والمدرَك. وذلك يسقط ما سألت عنه.

فإن قال: إذا كان هذا العلَم يحتاج المكلَّف إليه فما الفائدة في ألّا يفعله سبحانه، عند خبر الواحد، حتى يتكرر الخبر من المخبرين؟

قيل له: لا يجب أن نعلم نحن وجه الفائدة في ذلك، كما لا يجب أن نعلم وجه الفائدة في أن يفعله عند الخبر، وألّا يبتدىء بفعله [مع] كون ذلك مقدورًا له عزّ وجلّ. والسائل عن ذلك بمنزلة مَن يسأل عن تفصيل وجوه المصالح فيما فعله تعالىٰ، وتُعبِّد به. فإذًا لم يستحق الجواب في كل ذلك ـ لأن العلم بأنه صلاح على وجه الجملة يكفي ـ فكذلك القول فيما ذكره.

---

(١) الإدراك: هو تصوّر نفس المدرِك بصورة المدرَك. (المقابسات ص ٣٦٣؛ الحدود لابن سينا ص ٣٩).

(٢) راجع الجزء التاسع من هذه الموسوعة.

وبعد، فليس يجب فيما يفعله تعالىٰ، على وجه، أن لا بد فيه من فائدة تخصّه؛ بل لا يمتنع أن يكون لو فعله على غير ذلك الوجه لقام مقامه. وهذا كما قلناه، في بعثه رسولٍ، دون غيره، إنه جائز، وإن كان مَن لم يُبعث، لو بعث، لقام مقام المبعوث.

على أنه لا يمتنع أن يقال فيه، على طريق التقريب، إنه تعالىٰ لو أجرى العادة بفعله، عند خبر الواحد، لتميّز [لنا]، بما نجده من أنفسنا، الصادقُ من الكاذب؛ فكان في ذلك الوقوف على سرائر المخبرين، ويحلّ محل الفضيحة لهم فيما يخبرون. فأراد تعالىٰ الستر على عباده في باب الخبر، وإن ظهر، وأجرى العادة على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قال: فهلّا جاز أن يفعل، عند خبر واحد، وتختلف العادة في ذلك، فلا يقع المعنى الذي ذكرتموه؟

قيل له: إنه تعالىٰ [لما] كلّفنا أن نعلَم المُخبَر عنه من أنفسنا، ونعلَم مشاركة غيرنا [له]، على بعض الوجوه، لم يكن بدّ من إجراء العادة على طريقة واحدة.

فإن قيل: ومن أين أنه لا دليل على غير الشروط التي ذكرتموها؟ وهلّا قلتم: إنه يقع عند خبر واحد، أو عددٍ مخصوص، كما قاله مَن خالفكم؟ وهلّا قلتم: إنه يقع عند خبر حجة، أو عند جماعة هم حجة، أو فيهم الحجة، على ما ذهب إليه فريق من المخالفين؟

قيل له: إنا نستدلّ على ما أثبتناه شرطًا، وعلى بطلان ما شرطوه مما لا دليل عليه، من بعد. وإنما قصدُنا بهذا الباب ذكرُ جُمَل ما يختصّ به الخبر، الذي هو طريق العلم ليتميّز من سائر الأقسام. فقد حصلت البغية بما ذكرناه من الجملة، وأنت بما تأتيه من الشرح تُشرف على المراد بما سألت عنه.

[في بيان الخبر المؤدّي للنظر وأقسامه]

فأما الخبر، الذي يُنظر فيه، ويُستدَلّ عليه، فتُعرَف صحة مَخْبرِه؛ فليس يخرج من أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون واقعًا ممن نعلم أن الكذب لا يجوز عليه، ولا يختاره، نحو خبر الكتاب والسنّة.

والثاني: أن يقترن به تصديق مَن نعلم أنه لا يجوز الكذب عليه. فلاستناده إلى خبر مَن لا يجوز أن يكذب نعلم أنه صدق، ونحو خبر الأُمة لو خبّر مَن أخبر، صلّى الله عيله، أنه لا يكذب. ولا فرقَ بين أن يقع منه التصديق بالقول أو يحصل منه ما يجري مجرى التصديق.

وعلى هذا الوجه، قال شيوخنا: إن أخبار الكتّاب، إذا كانت من إبليس أو غيره، ممن يجوز الكذب عليه، إذا لم يقترن به من جهته تعالىٰ التكذيبُ، فهو صدق؛ كما لو صدّقه لكان صدقًا. وكذلك قالوا في الرسول، عليه السلام، إنه لو خبّر بصدق [بعض الناس، في أخبار مخصوصة، لوجب القطعُ على صحة خبره]. وكذلك فلو ادّعى المخبر عليه المشاهدة، لعُلِم، بكفّه، صلّى الله عليه، عن النكير، أنه صدق، ويحلّ ذلك محلّ التصديق.

والقسم الثالث: أن تقترن بالخبر حالٌ لو كان كذبًا لم تقترن به، ولوقع على خلاف لك الوجه. فيجب أن نَعْلم أنه صدق؛ [لأنه، إذا كان مقصودًا إليه ـ وعلمنا أنه لو كان كذبًا لما كانت الحال هذه ـ فلا بد من أن نعلم أنه صدق].

وعلى هذا الوجه، بنى مَن قال من شيوخنا بالتواتر المكتسب قولَه فيه على هذه [الطريقة] وإن لم يبيّن ما ذكرناه على هذا الحد من التلخيص؛ لأنهم بيّنوا أنه لو كان ذلك الخبر، الواقعُ من العدد الكبير ومخبره ظاهر لا يلتبس، كذبًا لما وقع الاتفاق من جميعهم على الإخبار به، على حدّ واحد، إذا لم يكن هناك تواطؤ ولا لبس؛ فلما حصل كذلك انتفى كونه كذبًا. وكذلك قالوا في الواحد إذا [خبّر بأمرٍ] شاهده، وادّعى على الجمع العظيم ذلك، [وكفّوا] عن النكير، إلى ما شاكل ذلك فيما نبيّنه من بعد.

ولا بد، في هذا الطريق من الخبر، مما ذكرناه؛ لأنه، إذا كان يُستَدلّ به على صحته، فلا بد من أن يُنظَر في أحوال الخبر والمخبر، أو فيما يتعلّق بالخبر والمخبر، حتى يصح أن تعرف به صحته؛ لأن النظر فيما لا تعلّق له بذلك لا يفضي إلى المعرفة. والذي له تعلّق بهذا الوجه هو ما ذكرناه، من أن يُعرف من حال المخبِر أن الكذب لا يجوز عليه، أو استند إلى خبر مَن هذه حاله، أو وقع على صفة يُعلم، بالعادة، أنه لو كان كذبًا لما وقع عليه، ولا رابع لهذه الوجوه.

ونحن نفصّل القول فيها من بعد؛ لأن في معجزات رسولنا، صلّى الله عليه، مالا يمكن إثباته إلا ببعض هذه الطرق فلا بد من كشفها وبيانها، كما لا بد من بيان الطريقة الأولى.

[في بيان الخبر المؤدي للظن وأقسامه]

وأما القسم الثالث فمن صفته أن يكون خبرًا واقعًا ممن لا نعرف، من قبلُ، منه مجانةً ولا خلاعة، أو ما يُخرج خبرَه من أن يكون أمارة. فمتى كان هذه حاله كان طريقًا للظنّ وأمارةً فيه، وإن كان يختلف ذلك في قوّة الظن بصفة المخبر ومزيد العدد. فإذا كان هذا حاله، وكان الباب الذي ورد الخبر فيه مما لا يجوز أن نَعمل فيه على غالب الظن بدليل العقل أو السمع، يمتنع أن نَعمَل فيه بخبر الواحد، إذا لم يكن هناك ما يمنع منه؛ لأن العمل به، إذا كان يتبع الظن، لم يمتنع أن يقوى غيره عليه، فيخرجَه من كونه أمارةً.

وعلى هذا الوجه، بنينا، من قبلُ، الكلام في وجوب النظر عند الخاطر. وعليه نبني الكلامَ في كثير من المضار والمنافع، إذا وجب، على سامع الخبر فيهما، الفعلُ أو التركُ فيما يتصل بأمر الدنيا، أو فيما له مدخل في الدين.

فأما ما يتصل بالشرع فلا بد من دليل مستأنف يدلّ على أن ما ورد الخبر فيه من باب غلبة الظن، وتنكشف بالشرع الشروط فيه والأوصافُ، فيصح، حينئذٍ، التعبّد به، كما ورد التعبّد بالشهادات وغيرها. وتفصيل ذلك تجده في موضعه.

فإن قيل: أتقولون في هذا الظن إنه كالمكتسب بالخبر، أو الخبر طريقه حتى يكون كالعلم الضروريّ؟

قيل له: بل هو خارج عن هذين القسمين؛ لأن هذا الظن من فعل السامع للخبر، لا من فعله سبحانه، ولا يفعله عن نظر في الخبر، وإنما يفعله لتقدّم علمه من جهة العادة بالأمارات وتميّزها ليس بأمارة. فإذا عرف ذلك عرف في الخبر المخصوص أنه أمارة، فيظنّ صحته عند ذلك، ويتعلّق التكليف به على بعض الوجوه.

فإن قيل: إذا جاز أن تقولوا، في العلم الواقع عند الخبر، إنه بالعادة، ولو شاء سبحانه لفعله ابتداء، فيجب أن تجوّزوا مثل ذلك في الظن الذي ينقله سامع الخبر.

قيل له: إنّا نجوّز أن يظنّ ابتداء، لكنه يكشف من حاله عن نقص عقل؛ لأن الظن إذا ابتدىء به، لا عن أمارة، دلّ من حال فاعله على ما قلناه. ولذلك لو ظنّ أحدنا الهدمَ والغرق، بلا أمارة، لنسب إلى النقص. وإذا كانت هناك أمارة من رياح، وأمواج، ودخان، وارتفاع نار، لم يُنسب إلى ذلك. وكذلك القول في الخبر إنه، مع فقده، لو ظنّ لدلّ على نقصه، ولا يدلّ على ذلك إذا دلّ عند الخبر. فأما أن يجب كونه ظانًا فليس بواجب، لأنه لو تغيّر علمه، أو اعتقاده في كون الخبر أمارة لم يظن، وإنما يظنّه إذا لم يفتقد ما ذكرناه. وقد يجوز، إذا لم يوجد الخبر، أن تحصل أمثال ما يقوم مقامه من الأمارات، فيظن عنده.

فإن قيل: أليس قد ورد الشرع بالعمل ببعض الأخبار، وإن لم يكن هناك ظنّ أصلًا؛ نحو كثير من الشهادات وغيرها؟

قيل له: لا بد، عندنا، من ضرب من الظنّ، وإن كان قد يتفاوت في القوة والضعف إذا كان العمل التابع للظن يتعلّق بسامع الخبر. فأما إذا كان العمل يجري مجرى الحكم على غيره لم يجب اعتبار الظنّ فقط، ويصير ما يعمل، عنده، كالشرط في وجوب ذلك. فلو لم يحصل الظنّ، عند ذلك، كان لا يمتنع، وإن كان يبعد ألا يحصل عنده الظن مع السلامة، على ما قدّمنا القول فيه.

وإنما يظن كثير من الناس، في هذه الأخبار، أن الظنّ مرتفع هناك؛ لأنه، إذا كثر واعتاده، لم يميّز حاله كتميّز مَن نقل ذلك عليه. وهذا بيّن في هذا الباب.

فإن قيل: هلّا قلتم، في أصل القسمة، إن في الأخبار ما يكون طريقًا للعلم بأنه كذب؟

قيل له: إن كونه كذبًا لا يُعلم بأمرٍ يرجع إلى الخبر. فلذلك لم ندخله في القسمة التي قدّمناها.

فصل في الدلالة على أن في الأخبار ما يكون طريقًا للعلم

[في بيان حال الخبر المؤدّي للعلم]

قد حكى الناس عن السُّمَنية[1] أنها تقول في الأخبار عن البلدان والملوك وغيرهما إنها لسيت صحيحة، ولا يقع العلم بصحتها، وإنما لعلم الإنسان ما يشاهده. فأما أن يَعلم صحة القول، الذي كذّبه لا يتميّز من صدقه للسامع، فمحال. ولو جاز أن يقال إنه يعلم صحته، وإن كان لا يتميّز في سائر الصفات مما يجوز أن يكون كذبًا، لجاز أن يقال في التقليد إنه حق، وإن كان المقلّد لا يتميّز، إذا كان محقًّا، من المبطل.

قالوا: ولو كان الخبر طريقًا للعلم لكان أوله هو الطريق دون ما بعده، فكان يُستَغنى عن تكرره على السمع؛ بل كان يجب أن يكون، لو وقع العلم عند آخره، ألا يعتبر بما تقدم، فكان يجب وقوع العلم عند خبره، وإن كان مبتدئًا بالخبر.

ويجوز أن يقوّى ذلك بأن الإدراك لما كان طريقًا للعلم لم يجب، مع السلامة، أن يتكرر. فكذلك كان يجب في الخبر.

ويجوز أن يقولوا: لو كان طريقًا للعلم لوجب مِثله إذا خبّروا عن مكتسب، كما أن النظر في الدليل، لمّا كان مؤديًا إلى العلم، لم يختلف حال

(١) السمنية قوم من الهنود الذين يقولون بقِدَم العالم، وبأنه يمرّ بدورات تتكرر إلى ما لا نهاية له، وهم من القائلين بتناسخ الأرواح.

ما يُعلم باضطرار مما يُعلم باكتساب. ولو جاز أن يفصلوا في الخبر بين الأمرين لصحّ لعبّاد أن يفصل في الدلالة بين الأمرين.

ويجوز أن يتعلّقوا بأن الخبر، قبل أن يُسمع خبره، يجوز أن يكون كاذبًا وصادقًا. فكيف يصح، مع هذا التجويز قبله، أن نثق بأنه صدق بعد وقوعه؟ ولو جاز ذلك فيه لجاز في قول الرسول أن يوثق بصحته قبل ظهور المعجز.

ويجوز أن يقولوا: إذا جاز في ذلك الخبر أن يعارضه خبر بخلافه؛ لأن غيرهم من العقلاء يمكنهم ذلك فلم صار هذا بأن يصح أولى من ذلك، والعدد واحد؟

ويجوز أن يقولوا: إن الإدراك لما كان طريقًا للعلم لم يجز فيه طريقة الخطأ. وكذلك القول في الأدلّة. فلو كان الخبر هذا حاله لما جاز في مثله طريقة الخطأ.

ويجوز أن يقولوا: إذا كان السامع للخبر يظنّ أولًا ثم يقوى ظنّه، فلو وقع أخيرًا له العلم لانقلب الظنّ علمًا، ولصار ما هو طريق الظنّ طريقًا للعلم؛ لم يجز أن يكون طريقًا للظن، مع سلامة الأحوال. فكذلك كان يجب في الخبر لو كان طريقًا للعلم.

واعلم أنه، لو تشاغل مَن تقدم بالكلام عليهم، لم يكن من حق هذا المذهب أن نكثر فيه؛ لأنه، إذا ثبت حقيقة العلم، وانفصاله مما ليس بعلم في باب المدركات ـ وكانت الاعتقادات الواقعة عند خبر المخبرين عن البلاد والملوك في الوجوب والصفة كاعتقاد المدركات ـ فالخالف في ذلك بمنزلة مَن يقول، في المدرك بالعين، إنه يُدرك دون المدرَك بالشمّ والذوق. فكما أن ذلك لا يصحّ؛ لأن صفة الاعتقاد واحدةٌ في الموضعين، فكذلك القول في الخبر والإدراك.

وإنما قويت الشبهة لمن ينفي العلم أصلًا من السوفسطائية؛ لأنهم خالفوا في الأصل. فزعموا أن الاعتقادات، أجمع، تتضمن التجويز بخلافه، وإن قوي بعضها على بعض. فوجب أن نبيّن الكلام عليهم في هذا الباب؛ بأن نكشف

عن مفارقة الاعتقاد، الذي هو علم في سكون النفس عنده، إلى خلافه، مما أوردناه من قبل.

فأما إن أقرّ القوم بذلك، ولم يخالفوا فيه، فسبيلهم، إذا منعوا مما ذكرناه في الخبر، سبيل مَن يمنع، في إدراكٍ دون إدراكٍ، أن يكون طريقًا للعلم. فكما نقول لهم في ذلك: إنا نعتقد في المرئي أنه على ما رأيناه، مع سلامة الأحوال، وتسكن نفوسنا إليه، حتى لا يجوز التشكك فيه على وجه، فكذلك نعتقد في المذوق، مع سلامة الحال، ما هو عليه مما يتناوله الإدراك وتسكن نفوسنا إليه، فنفصل، بهذه الحاسّة، الطعمين المختلفين كفصلنا، بتلك الحاسّة، بين اللونين المختلفين؛ فكذلك القول على هؤلاء القوم؛ لأنّا نعتقد مخبَر هذه الأخبار التي هي البلدان والملوك، وما يجري مجراها؛ ولا نشك في أن في الدنيا البلاد التي لم نشاهدها، مما ظهر الخبرَ عنها؛ وأنه قد كان في الدنيا الملوك التي ظهرت أخبارهم، وتسكن نفوسنا إلى ذلك، حتى لا يجوز الشك فيه على وجه. فكيف يصح أن يقال، في ذلك، إنه ليس بعلم!؟

وإذا ثبت ذلك، على ما بيّنّاه، فلا وجه للاعتراض بالأسئلة التي يوردونها؛ لأن الشبه إنما تتجه في العلوم المكتسبة، دون العلوم الضرورية.

يبيّن ذلك أن هذه العلوم الضرورية علمنا بطرقها كالجهل به في أنه لا يؤثر في وقوع العلم، كما نقول في الإدراك. وليس كذلك حال المكتسب، لأنّا لو جهلنا طريقه لما حصل العلم. فلذلك اتجهت الأسئلة القادحة، أو التي تُقدَّر تقدير القادحة، في الطريق. وهذا يسقط جميع ما أوردوه.

وبعد، فإنه يقال للقوم: إن كانت هذه الأسئلة تتجه في الأخبار، مع أن الحال فيها ما ذكرناه، فهلّا اتجهت أسئلة مَن ينفي العلم بالمدركات؛ لأنها أكثر وأقوى مما أوردتموه. وبأي طريق دفعوا الأسئلة في ذلك دفعنا أسئلتهم بمثله.

على أنّا قد بيّنّا أنهم عن الأسئلة أبعد من القوم، للوجه الذي قدمنا ذكره. ولم نقل ما قلناه لأن أسئلتهم مما تقوى فيه الشبه، وإنما أردنا بهذه الجملة حسم المادة في التشاغل بها، وإن كنّا سنبيّن القول فيها فنقول: إن القوم ظنّوا أنّا نجعل الخبر حجة ودلالة، فأوردوا الأسئلة التي قدّمناها.

فإذا ثبت أنّا لا نجعل الخبر حجةً ولا دلالة، لكنّا نقول إن العلم الضروريّ يقع عنده بالعادة، فغير ممتنع أن يقع، وإن لم تُعلم من قبل، حالُ الخبر وحال المخبرين. ولذلك لا يمتنع وقوع ذلك عنده، وإن جوّزنا ألا يقع عند خبر مثلهم في العدد؛ لأن فقد العلم بصفة المخبرين وحالهم، إذا لم يقدح في وقوع العلم، فكذلك لا يقدح في ذلك ما سألوا عنه، من تجويز الأمور التي ذكروها.

وليس كذلك حال الأدلّة، لأنها حجة فيما يستدلّ أحدنا به. فلا بد من تقدم معرفته بها على الوجه الذي يدلّ على المدلول، وأن يتميّز ذلك من غيره.

على أنّا قد بيّنّا أن ذلك غير واجب في الأدلّة، وأنه، قبل وقوع العلم له، يجوز في الدليل أنه بمنزلة ما ليس بدليل؛ وهذا يبطل ما قالوه.

وليس بين ما قلناه، في وقوع العلم بالأخبار، وبين ما يفسده من التقليد مناسبةٌ؛ لأنّا نرجع، في باب الخبر، إلى الثقة بالعلم الواقع فإذا اختصّ أحد الخبرين بذلك، دون الآخر، علمناه حقًّا. وذلك لا يصح في التقليد؛ لأنه لا يرجع، في قول أحدهما، إلى ما يوثق به دون الآخر. ومتى قال المقلّد: إنا نرجع، في أحدهما، إلى ما يوثق به من الأدلّة فقد خرج عن التقليد.

[في بيان مفارقة الخبر المؤدّي للعلم، للإدراك]

ويُفارق حال الخبر، فيما يقع عنده من العلم حال الإدراك(١)؛ لأن الإدراك طريق للعلم على وجه لا يجوز أن يتغيّر بالعادة؛ بل يجب، مع كمال العقل، ألا تختلف حاله، في كونه طريقًا، مع سلامة الأحوال. فلذلك لم نجوّز ألّا يقع العلم به إلا إذا تكرر، أو يحصل العلم به في حال دون حال. وليس كذلك العلم الواقع بالخبر؛ لأن الخبر لا يتعلّق بهذا العلم لأنه من فعل غيره فيه، وإنما يفعل تعالىٰ العلم، عنده، من جهة العادة. فيجب أن يُقرَّ الأمرُ فيه بحسب ما تقرّرت العادة فيه. فإذا ثبت في العادة أن العلم يقع عند خبر يتكرر، إذا كان الخبر على صفة، فقد بطل ما أوردوه من الأسئلة.

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٣٣١ من هذا الجزء.

فإن قيل: إذا كان المخبر الواحد، لو كرّر الخبر، لم ينفع في وقوع العلم، فكذلك إذا تكرّر من العدد.

قيل له: هذا كالأول فيما ذكرناه من الجواب؛ لأن العادة قد جرت في أن العلم يحصل إذا تكرر من أشخاص دون الشخص الواحد، كما أن العادة قد جرت بأن العلم يقع عند خبر أحدهم، إذا تقدم، لهذا السامع، سماعُ خبر مَن تقدمه. فأما إذا لم يتقدم ذلك فالعلم لا يقع له.

وليس يجب استعمال المقايسة في هذا الباب، إذا حصلت الثقة على وجه دون وجه، كما لا تصح المقايسة في الإدراك، الذي هو طريق العلم. فكما جاز أن يكون الإدراك، الذي هو طريق العلم بالألوان، يكون طريقًا له من غير أن تُماسّ الحاسّة محل اللون، ولم يجب في الذوق والشم واللمس مثله، فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه من الأخبار. فلو أن قائلًا قال: إذا فصلتم بين اللونين على بُعد فافصلوا بين الطعمين على بعد، وبين الحرارة والبرودة كمثل، لكان الجواب أن الطريق الذي علّمنا أن التفرقة قد تقع بينهما على بعد بحاسة العين يُعلم أن التفرقة لا تقع بين ما ذكرتموه إلا على قرب، ومع المماسة بين محل الحياة وبين محل الطعم والرائحة؛ فكذلك القول فيما ذكرناه في الأخبار. وإنما تستعمل المقايسة فيما لا تتقرّر له طريقة في هذا الباب؛ فالمقايسة مطرحة. فكما أنها مطرحة في اكتساب العلم فكذلك الشبَه مطرحة في القدح في العلم. وهذا يبيّن صحة ما قدّمناه من أن هذه الأخبار تُعلم صحتها باضرار.

[فيما بين العلم الضروريّ والعلم المكتسب]

وقد سقط بهذه الجملة قولُهم: لو كان طريقًا للعلم، إذا كان المخبر عالمًا باضطرار، لكان طريقًا له، وإن عَلِمه بالاكتساب كالدلالة؛ لأنّا قد بيّنّا أن العلم عنده، اختبار، من فعله تعالىٰ بالعادة. فما الذي يمنع من أن يجريها في الضروريّ، بخلاف ما يجريها في المكتسب. وليس كذلك حال الأدلّة؛ لأن النظر فيها يوجب العلم ويؤكده. فإذا كان شرطه أن يكون معلومًا للمستدلّ على الوجه الذي يدلّ ساوى المكتسب الضروريّ فيه.

فأما قولهم: «إن الخبر الأول والثاني إذا كان طريقًا للظنّ، فلو وقع العلم بآخره، لانقلب الظنّ علمًا» فبعيد؛ لأن عند آخره، يقع العلم، ويبطل الظنّ: إما لأنه ضده؛ أو لأن الظنّ لا يدوم ولا يبقى، فكيف يصح ما سألت عنه؟

فأما قوله: إذا كان طريقًا للظنّ في الابتداء فكذلك في الانتهاء، فبعيد؛ لأن الذي له صار طريقًا للظنّ أنه أمارة، والعلم معدوم؛ لأن الأمارة تخرج من أن تكون أمارة إذا حصل له العلم. فإذا كان هذا حكم أوّله كان طريقًا للظن على الوجه الذي ذكرناه. فإذا وقع العلم الضروريّ خرج من أن يكون أمارة.

وهذا كما نقوله، في طريقة الإلجاء[1]، إنه إذا حصل خرج الفاعل من أن يصح منه اختيار الفعل على طريقة الاختبار ومقابلة الدواعي، وإن كان لولا الإلجاء لكان هذا حاله.

فإن قيل: أفتقطعون على أن الخبر، الذي علمتم، باضطرار، صحته لا يساويه ما لا يقع العلم بصحته؟

قيل له: إن سامع الخبرين لا يقطع على ذلك قبل الاستدلال؛ لأنه يجوز أنه تعالىٰ فعل العلم، عند أحدهما، مع تساوي الحال حتى إذا استدلّ، فعرف بالدليل أن العادة فيه لا تختلف مع تساوي الحال، علم أن ما لا يقع العلمُ، عنده، مخالف لما يقع العلم عنده في الوجه، الذي لو كان موافقًا له فيه، لوجب أن [يُعلم].

وهذا كما نقول إن الناظر في الدليل يقع له العلم، ولا نعلم في الابتداء أنه من حق النظر في سائر الأدلّة أن يكون بهذه المنزلة، حتى إذا نظر، فعلم أن الوجه الذي [لأجله وقع العلم قائم] فيهما حكم بذلك.

فإن قيل: فمن لم يستدلّ على ذلك يجب ألا يكون واثقًا بالخبر.

قيل له: قد بيّنّا أن ثقته إنما هي لمكان العلم، لا لأجل الخبر وصفته. فكيف يخرج من أن يكون واثقًا، بأن يتصوّر له في بعض الأخبار، أنه لصفة

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٥٣ من هذا الجزء.

هذا الخبر، وإن لم يعلم صحته؟ ولا فرق بين مَن تعلّق بمثل هذه الطريقة وبين مَن قال: كيف يصح أن يعلم أحدنا أنه قد شبع عند بعض الأطعمة دون بعض، مع تجويزه أن ما يشبع عنده بمنزلة هذا الذي شبع عنده؟ فكما أنّا نردّه في ذلك إلى ما يحصل من الثقة بالعادة، وانقطاع الشهوة، وتغيّر الحال، فكذلك القول فيما ذكروه.

فإن قيل: فيجب، إن جاز ذلك عنده، أن يقطع، في الخبر الذي لم يعرف صحته، أنه كذب؛ لأنه لو كان صدقًا، لعلم صحته.

قيل له: قد بيّنا أن ذلك غير واجب؛ لأنه قد لا يستدلّ على حال الأخبار، فلا يعلم ما الذي يصحّ ويفسد، وإنما يتكل على ما يحصل له من المعرفة والثقة. فأما مَن استدلّ فعرف ما ذكرناه، فغير واجب أن يقطع، فيما لم يعلم صحته، أنه كذب؛ لأنه يجوز كونُه صدقًا، وإن كان العلم لم يقع عنده، بأن يكون المخبرون يعلمون ما خبّروا عنه باكتساب، أو خبّروا عن ظنّ واعتقاد.

فصل في أن العلم الواقع عند هذه الأخبار ضروريّ وليس باكتساب

[في إثبات أن العلم الضروريّ ليس مكتسبًا]

إنما قلنا ذلك لأنه لو كان مكتسبًا عن النظر لوجب أن يكون ذلك النظر نظرًا في أحوال المخبرين، وصفاتهم، وكيفية العادة فيما يختارون ويتفق منهم أو يتعذّر.

وقد علمنا أن العلم بذلك ليس من كمال العقل، ولا الدواعي إلى النظر فيه مِمّا ينفك العاقل منه. فكان يجب، لو كان مكتسبًا، ألا يمتنع أن يسمع كثير من العقلاء الأخبار ـ كما نسمع ـ ولا تحصل لهم المعرفة من حيث لم ينظروا، ولم يستدلّوا، كما يصحّ مثله في سائر الأدلّة التي حالها ما ذكرناه. وفي امتناع ذلك منّا ومن غيرنا، فيما نسمعه من الأخبار عن البلدان والملوك في سائر الأحوال، دلالةٌ على أن هذا العلم ضروريّ، وأنه ليس بموقوف على فعلنا واختيارنا ودواعينا، وإلا فقد كان يجب ألا يمتنع في كثير منهم الجهلُ، وفقدُ

المعرفة بذلك، كما لا يمتنع منهم ذلك في إثبات الأعراض وطريقة التوحيد والعدل، إلى ما شاكل ذلك.

وليس لأحد أن يقول إنّا لا نجوّز ذلك، كما لا تجوّزون [أن] تختلف [حال] العقلاء مع المخالطة في سماع الخبر. وذلك لأن سماعهم الخبر لا يتعلّق باختبارهم إذا كانت الحاسّة فيهم سليمةً، والموانعُ مرتفعة. فلا بد من أن يتفقوا في [سماعه] كالضروريّ الذي لا يتعلّق بالاختبار. وليس كذلك الحال في العلم لو كان يكتسب [بصفة] تتعلّق باختبار النظر والدواعي والمعرفة بحال المخبرين. فكان لا يمتنع اختلاف [العقلاء] في سماع الأخبار والمخالطة فأما الخبر الذي لا يكثر على السامعين، ويختصّ به فريق دون فريق فإنما يجب أن يتساوى في سماعه مَن استوى في مخالطة ذلك الفريق وسماع ذلك القبيل من الخبر. فأما مَن ليس هذا حاله فليس يجب ذلك فيه. ولهذا الوجه لم يجوّز في العقلاء مَن لا يعرف البلدان الظاهرة، وجوّزنا في كثير منهم أنه لا يعرف غزاة رسول الله، صلّى الله عليه، يوم بدر وحنين إلى ما شاكل ذلك. ويختلف هذا الباب بحسب قرب العهد وبعده، وكثرة الخبر وقلّته؛ لأن العامّة بالبصرة تعرف من حال «الجمل» ما لا يعرفه غيرهم، من حيث كانت الكائنة عندهم وفيهم، وهذا بيّن.

وليس لأحد أن يقول إن العقلاء لا يَدَعون النظر في ذلك، لأنه لا داعي لهم إلى تركه، والكفّ عنه، وذلك لأن الأصل في القادر ألا يكون فاعلًا لما يشقّ عليه، ولا يحتاج، في ألا يحصل فاعلًا لذلك، إلى دواع؛ وإنما يحتاج، في إيجاد ما يشقّ عليه، إلى الدواعي. وقد كان يجب في العقلاء أن يجوز أن تختلف حالهم في الداعي إلى النظر في الأخبار على ما ذكرناه.

وبعد، فلو صحّ ما قاله كان لا يجب أن يتساووا في المعرفة، لأن بعضهم كان لا يمتنعُ أن يمتنعَ ولما عرف من حال الخبر ما يعرفُ به أنه حق وصحيح، وذلك يسقط ما قاله.

فإن قال: إن العقلاء لا بد من أن ينظروا، كما لا بد، عندكم، من أن ينظر الإنسان في الأمور الظاهرة، نحو قولكم إن العاقل لا بد من أن يعلم

الفرق بين المتحرّك والساكن، وإن كان العلم بأنه متحرّك طريقة الاكتساب على القول الأول لأبي هاشم.

قيل له: إنا لا نمنع في النظر ما هذا حاله، نحو ما سألت عنه، لو قُدّر أن العلم به مكتسب؛ لأنّ من كمال العقل أن يعرف، في الجملة، الفرق بين أن يكون كما كان في المكان، أو زال عنه، فبطلت عند ذلك علّته وسببه. وليس كذلك حال الخبر؛ لأن التفرقة فيه ليست من كمال العقل، ولا دواعي النظر، مما لا ينفك العقل منه.

[في صفات العلم الضروريّ التي يمتاز بها عن العلم المكتسب]

ولهذه الجملة، قلنا، فيما يجده المكلف من أحوالهم، من أنه لا بد من أن ينظر فيها، وجوّزنا، في بعض ذلك، أن يكون مُكتسبًا ولا ينفك منه؛ وبيّن كونه ضروريًا. وعلى هذا الوجه جوّزنا أن يعرف أحدنا، باكتساب، ظاهر الفرق بين أن يصح الفعل منه، وبين أن يتعذّر عليه. كذلك فقد يعرف الفرق بين الاعتقاد[١]، الذي هو علم، وبين الظنّ[٢] وغيره. وباليسير من النظر والتأمل يكتسب المعرفة بذلك. وهذا إنما تمّ فيه لأن أصل التفرقة من كمال العقل، والداعي إلى تأمله لا ينفك العاقل منه. وليس كذلك حال الأخبار؛ لأنه الوجه ـ الذي يعتبره القوم من أن الكذب لا يتفق منهم، كما يتفق من غيرهم، ولا يجوز التواطؤ عليهم، إلى سائر ما يذكرون ـ لا يعرفه العاقل إلا بعد تأملٍ كثير ومعرفةٍ بالعادات ومفارقتها لما يتعذّر. فكيف يصح أن يُدعى فيه مثل الذي قدّمناه.

وقد قال شيوخنا لا داعي أوكد، في الصرف عن النظر، من اعتقادنا أن الخبر يقع عنده العلم [الضروريّ] من غير تكلّف [نظر]. فقد كان يجب، على قولهم في هذه الطائفة ألا يحصل لها العلم [.....][٣] الأخبار من حيث يتصرف [عنه] بهذا الضرب من الدواعي. وقد كان يجب فيمن ليس من أهل

---

(١) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).
(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ١٠٣ من هذا الجزء.
(٣) طمس مقدار كلمتين.

النظر ممن يقارب حال كمال العقل [ألا يعرف] بالأخبار شيئًا؛ لأنه ليس من أهل النظر.

وبعد، فإن للعلم الضروريّ [صفة] يبيّن بها من المكتسب. وقد علمنا أنها قائمة في هذا العلم كقيامها في العلم بالمدركات، فكيف يصح أن يقال في هذا العلم إنه مكتسب، مع أنه لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه على وجه، كما لا يمكنه مثل ذلك في المدركات.

ومتى قال القائل: إنما لا ينفي ذلك عن نفسه؛ لأن الشبه لا تتأتى فيه قلنا له: إن من حقّها أن تتأتى في كل علم مكتسب بالأدلّة.

ومتى قال: إنه لا ينفيه عن نفسه، وإن كانت الشبهة متأتية؛ لأن من كمال العقل العلم بحال الدليل، والشبهة لا تتجه عليه.

قلنا له ما تقدم، من أن ذلك ليس من كمال العقل، وأنه بخلاف ما ذكرناه من الأمور الظاهرة. على أنا نجوّز في كل علم مكتسب، على بعض الوجوه، دخول الشبه فيه، كان من قبيل الظاهر أو من قبيل الغامض. فيجب أن يجوّزَ القومُ مثل ذلك في الأخبار عن البلدان والملوك. ومتى جوّزوا ذلك لم يمكنهم أن يثبتوا أن اليهود والنصارى غير معذورين؛ بل يلزمهم أن يجوّزوا ألّا يكونوا عالمين بالمعجزات ألبتة، ولا بالتحدي، ولا بسائر هذه الأمور. وكان يجب، على هذا القول، ألّا نتشاغل مع القوم بإثبات المعجزات؛ بل نبتدىء أولًا بالدلالة على إثبات الرسول، وأنه الذي كان بمكة، وهاجر إلى المدينة، وأظهر القرآن، وتحدّى، وهذا ركيك من القول.

وقد ذكر شيخنا «أبو علي» رحمه الله، أنّ من حق الضروريّ[١] أن يكون أثبتَ في القلب[٢]، وألزمَ له، وأوضح من المكتسب، وبيّن أن هذه الطريقة واجبة. ثم قال: فلو كان العلم بمخبَر الأخبار طريقة الاكتساب لوجب أن يكون

(١) أي البديهي.

(٢) القلب: أعني العضو الذي فيه مبدأ حياة كل ذي قلب. (دلالة الحائرين ص ٩٤). وقد يعبّر بالقلب عن العقل. (الكليات ص ٢٥٧).

العلم بأحوال المخبرين، وما منه يصحّ أن ينظر فيه ويُعلم المخبر، أقوى من العلم بنفس البلدان. وقد علمنا من أنفسنا أن العلم بالبلدان والملوك أقوى من جميع هذه المعارف التي جعلوها كالطريق لهذا العلم. وهذا يبيّن أن هذا العلم ضروريّ، وليس بمكتسب.

فإن قال: إنّا نقول، في هذا العلم ما تقولون في العلم بوجوب النظر عند ورود الخاطر. فإذا كان لا بد من أن يُعلَم وجوبُه، ويُتأمل حاله، فكذلك القول فيما قلناه.

قيل له: إن من كمال العقل العلم بوجوب التحرّز من المضار. فإذا ورد عليه الخاطر، وهو أمارة الخوف، مع سلامة العقل، علم أن النظر واجب: إما باضطرار؛ أو لأجل المعرفة الأولى؛ أو بنظر مستأنف. وكل ذلك ما لا ينفك العاقل منه. وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه؛ لأن ما معه يستدلّ بالخبر، وهو المعرفة بحال، يُرجع فيه إلى عادة وتأمل مطلق: وليس ذلك من كمال العقل. وهذا بيّن في التفرقة بين الأمرين.

[في بيان العلاقة بين العلم الضروريّ والعادة]

فإن قال: لو كان العلم باضطرار لوجب أن يكفي الخبر الواحد ولا يستغني عن التكرار، وإنما تصح الحاجة إلى التكرار إذا كان مكتسبًا، لأن معه تتكامل طريقة الاستدلال.

قيل له: قد أجبنا عن ذلك فيما تقدّم، وبيّن أن العلم يقع عنده بالعادة، فلا يمتنع ألا يقع من جهته، تعالىٰ، إلا على شروط على حسب ما تقتضيه المصلحة، وسائر ما قدّمناه من الأسئلة إذا أورده، فالجواب عنه ما تقدّم في الفصل الأول.

وإن قيل: إنكم، في أجوبة كثير مما سألناكم عنه، في هذا الباب، عوّلتم على أن العلم الواقع بالإخبار طريقه العادة، فكيف يصح ذلك لكم، وما طريقه العادة يجوز أن يختلف بالأوقات والأماكن؟ وليس كذلك حال هذا العلم، لأنّا نجوّز خلاف ذلك في بعض الأزمان، ولا في بعض البلاد؟ وقد علمتم أن ما

طريقه العادة لا يقف عند حدٍّ مخصوص، بل يختلف ذلك، نحو الشبع، والريّ، والحفظ عند الدرس، ومعرفة الصنائع عند الممارسة، إلى غير ذلك، فيجب أن تجوّزوا مثله في الخبر. وما طريقه العادة فقد تختلف أحوال العقلاء فيه، مع كمال عقولهم، فيجب أن تجوّزوا في العاقل المخالط للسامع للأخبار ألا يعقل عند المشاهدات.

قيل له: إن وقوع العلم، عند المتكرر من الخبر، إذا وقع من المخبرين، يدلّ على أنه بالعادة؛ لأنه لو كان واجبًا لوجب وقوعُه عند هذا الخبر، وإن لم يتقدمه غيره؛ ولوجب وقوعُه عند مثله، كما يقع مثل ذلك في باب العلم بالمدركات؛ لأنه لمّا كان واجبًا حتى لا يجوز مع كمال العقل خلافه لم يجب ألا يحصل إلا بعد التكرر مع سلامة الأحوال.

ولهذه الجملة، صار العلم المحفوظ عند الدراسة مما يحصل على طريقة العادة، لمّا كان لا يثبت إلا مع التكرار. ثم لا يجب في العادة أن تجري على طريقة واحدة، لأن المجرى لتلك العادة إنما يفعل ذلك على طريقة المصلحة، والمصالح تختلف في هذا الباب، كما تختلف في التعبّد. فكما لا يجوز أن يقول قائل، في تعبّد المكلفين، إنه يجب أن يتساوى في الأعيان[1] والأوقات[2]، فكذلك القول فيما يفعله تعالىٰ من جهة العادة. وقد تختلف أيضًا لأمر يتعلّق بالتكليف[3]؛ لأنه إذا تعلّق به، وجب أن يفعل على حساب حاجة المكلّف إليه. فإذا كانت الحاجة دافعةً إلى أن يُعرف، في بعض العلوم، أن حال المكلفين فيه لا تختلف، فلا بد من جري العادة فيه على طريقة واحدة. وإذا صحّ خلافه لم يجب ذلك فيه، فلا تجب المعارف، التي طريق وقوعها العادة وعلى حدٍّ واحدٍ، في باب العادة، بل يجب أن يجوز أن يختلف للوجهين اللذين ذكرناهما. والواجب في ذلك أن يجوز اختلاف حال العقلاء فيه، إذا لم يكن له تعلّق بتكليفهم، إلا أن يدلّ الدليل على أن حالهم غير مختلفة في ذلك.

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٥ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٠٧ من هذا الجزء.

(٣) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٨ من هذا الجزء.

فأما إذا تعلّق بالتكليف فلا بد، لأمر يُرجع إليه، من أن يُحكم باتفاق حالهم في ذلك الباب، لأن وجوب اتفاق ذلك، من جهة التكليف، دليل قاطع على أن العادة لا تختلف في ذلك، وأنه بمنزلة الواجبات، وإن كانت تخالفها في أن ذلك من الباب الذي كان يجوز اختلاف العادة فيه، على بعض الوجوه، دون الواجبات. فإذا صحّ ذلك فقد بطل ما سألت عنه، لأنّا إنما لا نجوّز أن تختلف أحوال العقلاء في وقوع العلم بالأخبار لأمر يرجع إلى التكليف، ولولا ذلك لجوّزناه. وكذلك فإنما لم نجوّز، في هذا العلم، أن يختلف حال العادة فيه لأمر يتعلّق بالتكليف فهو مفارق للحفظ عند الدرس، ولغير ذلك، مما سأل السائل عنه. وهذا يسقط جميع ما أورده في السؤال.

فإن قال: أليس من قول «أبي علي» إن العلم الواقع عند الأخبار من كمال العقل؟ فكيف يصح هذا الجواب على مذهبه؟!

قيل له: إنه لا يخالف في أن ذلك بالعادة، بل قد نصّ على ذلك، وفرّق بينه وبين العلم بالمدركات. لكنه يقول، مع ذلك، إنه لا يجوّز أن يُخْليَ الله تعالىٰ، العاقلَ منه، حتى يكون مكلَّفًا، وإن لم يحصل هذا العلم.

و«أبو هاشم» يجوّز ذلك إذا لم يتعلّق تكليفه بما يعلم بالأخبار. وهذا الخلاف لا يقدح في صحة ما أجبنا به.

[في بيان أن التكرار يفيد العلم ويقوّيه]

فإن قال: إن كان طريقه العادة فلماذا يقوى، كما يقوى العلم بالمدركات؟ وقد ذكر «أبو هاشم» أنه بلي، في القوّة. العلم بالمدركات، وأن له مزيةً على غير ذلك من العلوم الضرورية، وهذا يمنع من صحة ما قلتموه، لأن الذي يؤثر في قوّة العلم هو الأمور الجارية مجرى الواجبات، كما تقولون في الإدراك وما يجري مجراه. وهذا يمنع من هذا العلم بالعادة.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأن الواقع من العلوم، إذا كان إنما يقع عند أمور مخصوصة بالعادة، لم يمتنع فيها، إذا تكررت، أن تؤثر في قوّة العلم؛ كما لا يمتنع في العلم، إذا كان من فعلِهِ تعالىٰ؛ أنه يكون له ضرب من

القوّة والجلاء. وكذلك، فلا يمتنع، عندنا؛ إذا تكرر من المستدلّ الاستدلال على الشيء الواحد، أن يصير ذلك قوّة للعلم الواقع عن النظر. ولذلك قلنا: إنه؛ إذا استدلّ بطريقة ثانية لم يجب انتفاء العلم الأول بالشبهة القادحة في الدليل الأول. ولتقصّي هذا الكلام موضعٌ هو به أخصّ. وفي هذه الجملة إسقاط ما سأل عنه.

وإنما يبطل هذا الكلام قول مَن يقول: إنه مكتسب، لأنه، على هذا المذهب، يكون الخبر لا يؤثر فيه؛ وإنما اكتسبه عن نظر في جملة الخبر والمخبرين، كما نكتسب العلم بأن العالمَ عالمٌ بالنظر في جملة الفعل. وإذا كان كذلك فلم صار هذا العلم أقوى من سائر العلوم المكتسبة؟ وهذا يبيّن من حاله أنه ضروريّ، وأنه يقرب من حال العلم الواقع للمدرك إذا احتاج إلى تكرّر الإدراك لشبهة عارضة، نحو أن يرى أولًا الماء من بعد، فيظنّه سرابًا، ولا يعلم أنه ماء في الحقيقة. وإذا قرب منه، وتكرّر إدراكه، قطع، وعلم، ولم يورد ذلك إلا على طريق التقريب.

فليس لأحد أن يقول: يلزم عليه أن هذا ينتهي إلى إدراك يؤثر في العلم، على حدّ الإيجاب. وليس كذلك الأخبار؛ لأنّا قد بيّنّا الحال في ذلك.

فصل في أنّ من حقّ مَن يقع العلم عند خبرهم أن يكونوا عالمين بما خبّروا عنه باضطرار

[في بيان أن من شرط المُخبِر أن يكون مضطرًا إلى معرفة ما خبر عنه]

يدلّ على ذلك علمُنا أن المخبرين عما يعلمون باكتساب ـ وإن زاد عددهم عن عدد مَن أخبروا عن البلدان، وعرفنا صحة خبرهم ضرورة ـ فالعلم لا يقع بخبرهم؛ لأنه لو وقع العلم بذلك لوجب، في الجمع العظيم، إذا أخبروا بصحة التوحيد والعدل والنبوّات، أن يقع العلم بصحة ذلك للمخالفين، ولوجب أن نكفي المؤونة في المناظرة، كما نكفي ذلك في باب إثبات البلدان والملوك وفي سائر ما نعلمه باضطرار. وفساد ذلك يبيّن صحة ما ذكرناه في

العلم المكتسب. فإذا صح ذلك ثبت أن من شرط المخبرين، الذين نعلم صحة خبرهم، أن يكونوا مضطرّين إلى المعرفة بما خبّروا عنه.

فإن قال: هلّا قلتم إن الشرط في ذلك أن يكونوا عالمين بما خبّروا عنه فقط؟

وإنما لم يقع العلم بصحة خبرهم عن المكتسب؛ لأنه لا يُعلم أنهم عالمون بما خبّروا عنه من جهة الاستدلال، لتجويز أن يكون أكثرهم مقلدًا، أو مخبرًا عن تقليد وظنّ. وإنما كان يصح ما اعتمدتموه لو عُلِم أن المخبرين، مع كثرتهم، عالمون. فأما إذا تعذّر ذلك فالتعلّق به لا يصحّ.

قيل له: إن لم يصحّ التعلّق بما ذكرناه فمن أين أن المخبرين يجب أن يكونوا عالمين أصلًا؟ وهلّا جاز أن يكونوا معتقدين فقط أو مبختين؟

فإن قال: قد عرفت من الجمع العظيم، الذين خبّروا عن التوحيد والنبوّات، أنهم قد اعتقدوا ما خبّروا عنه، فأبطلت هذا القول.

قيل له: وكذلك فقد عرفنا أنهم يعتقدون، وأنهم يسلكون طريقة الاستدلال الصحيح، فعلمنا أنهم يعلمون ذلك؛ لأن بهذا الطريق نعلم الفرق بين العلماء والمقلّدة، وإن كانا قد استويا في الاعتقاد.

فإن قال: هلّا قلتم إن الشرط فيهم أن يكونوا مخبرين عن الأمر الذي من حقّه أن يكون معلومًا باضطرار، ومدرَكًا، فلذلك لم يساوِ المكتسبُ الضروريّ فيه؟

قيل له: فيجب أن يجوز، في كل مَن خبّر عن البلدان والملوك وعن سائر الأمور، أن يكونوا غيرَ عالمين، بل غير معتقدين لما خبّروا عنه.

فإن قال: لا بد من كونهم معتقدين، ليصحّ أن يكونوا مخبرين.

قيل له: فيجب أن يجوز ألّا يكون عالمين بذلك ألبتة. فإن كان كذلك فلِمَ صارت الأخبار تنتهي إلى المشاهدين للأمور، دون مَن لم يشاهد؟ ولَم يختصّ أهل كل بلد وكل وقت بأن تُعرف، من قِبَلهم، أخبارُ ذلك البلد وذلك الوقت؟ وهذا يبطل ما سألَ عنه.

ويجب، على هذا القول، ألّا يمتنع أن يعرف الإنسان الأمورَ من قِبَل الكهنة والمنجمين. ولئن جاز ذلك فمن أين أن العلم بالأمور الغائبة يدخل في باب المعجزات، مع تجويز ذلك فيه؟ لأنه لا يمتنع أن يفعل الإنسان، في منزلة الأفعال المشاهدة، وهو وحيد، فيصدق المخمّن في الخبر عنه، أو الجماعة في الخبر عن أحواله، ويتكرّر ذلك منهم، فيقع العلم للسامع، فيصير عالمًا بما يجري مجرى الغيب؛ وفي هذا ما ذكرناه من الفساد.

وبعد، فليس يخلو حال المخبرين من أن يُعتبَر في وقوع العلم عند خبرهم، أولّا يعتبر ذلك فيهم. فإن لم يُعتبَر فمن أين أن العلم يقع عند خبر المخبرين، دون أن يكون واقعًا عند صورة الإخبار وإن لم يكن إخبارًا؟

فإن قال: إنه لا بد من أن يُعتَبر فيهم ما معه يصحّ أن يكونوا مخبرين.

قيل له: فقد يصحّ أن يخبِر المخبر مع الشك، كما يصحّ مع الاعتقاد؛ فمن أين أن مَن أخبر عن ذلك يجب أن يكون معتقدًا له؟

فإن قال: لو لم يكن معتقدًا لم يكن الخبر متعلّقًا به على الحد المخصوص.

قيل له: قد يجوز أن يتعلّق بالخبر مع الشك على حدٍّ مخصوص. وإنما يعتقد الشاكّ جواز كونه كذلك؛ لا أنه يعتقد ثبوت كونه كذلك. ولئن جاز أن يقع العلم بخبر الشاكّ فلمَ صار السامع، بأن يقع له العلم، أولى من المخبر، وقد اشتركا في الشك، إذا أخبر بعضهم بعضًا؟ ولِمَ صار من يعرف الأمورَ بالأخبار، إذا خبّر غيره، يقع له العلم؛ وإذا لم يعرف ذلك لم يقع له؟

فإن قال: إنه لا بد من أن يكون معتقدًا له نعلم أنه لا بد من كونه عالمًا؛ لأن هذه الأمور التي تخبرون عنها لا أمارة لها؛ وإنما طريقه الاضطرار والمشاهدة وهذا يبيّن صحة ما ذكرناه، من أنه لا بد من اعتبار حال المخبرين في العلم. وإذا وجب ذلك صحّ أنه لا بد من كونهم عالمين بما خبّروا عنه باضطرار، لمفارقة حال الاكتساب للاضطرار في ذلك، على ما صدّرنا به الكلام.

على أن شيوخنا قد ذكروا في ذلك ما يجري مجرى التعليل، فقالوا: لا يجوز أن يكون حال المخبر أوكد من حال المخبِر؛ لأنه، من جهته، عرَف. فإذا صحّ ذلك لم يجز أن يقع العلم عن الخبر إلا والمخبر مضطرّ إلى ما خبّر عنه؛ لأنه، متى قال بخلافه، أدّى إلى أن السامع آكد حالًا من المخبر في باب المعرفة. ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون ما يجري مجرى الفرع من المعلوم أقوى من العلم الذي هو الأصل، بأن كان يجوز أن يكون علم الإنسان بما يقتضي إدراكه له أقوى من العلم بالمدرك في حاله. فلما بطل ذلك ـ لأن علمه بما أدركه من قبل كالفرع على العلم بإدراكه له، فكذلك القول فيما بيّنّاه.

فإن قال: إذا جاز أن يحصل العلم بالمدركات، وإن لم يعلم المدرِك أنه مدرِك له ـ لأن ذلك من الباب الذي يُعلم باستدلال، وقد يشتبه الأمر فيه، وقد نفى حالَ المدرك كثيرٌ من الناس ـ فهلّا جوّزتم مثلَه في باب الخبر؟

[في وجوب معرفة المُخْبِر بالخبر أكثر من معرفة المُخبَر]

قيل له: العلم بالمُدرَك ليس بفرع للعلم بأنه مدرك؛ وإنما يقع عند كونه مدركًا، سواء علم ذلك أو لم يعلم. وليس كذلك الخبر؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لا بُدَّ من أن يعلمَ المخبِرُ ما خبّر عنه.

وبعد، فإن المدرِك لا بد من أن يكون عالمًا بأنه مدرك؛ وإنما تشتبه عليه حاله في كونه مدرِكًا بسائر أحواله؛ وذلك لا يقدح في معرفته. وهذا يسقط ما سأل عنه.

فإن قال: إذا جاز، في العلم الواقع عند الخبر، أن يقع على حد الابتداء ـ وإنما وقع عنده بالعادة على ما ذكرتموه ـ فهلّا جاز أن يقع بخبر مَن لا يعلم، كما يقع بخبر العالم؟ وهلّا ساوى المكتسَب الضروريّ فيه؟

قيل له: قد كان ذلك جائزًا؛ لأن القديم قادرٌ عليه. وإنما يصير علمًا؛ لأنه من فعل العالم بالمعلوم. وإنما يقوى لأجل طريقه الذي يكون من باب الإيجاب أم طريقه العادة، على ما قدّمناه. فإذا صحّ ذلك، فلو ابتدأه تعالىٰ، كان لا يكون في القوّة بمنزلته إذا وقع عن خبر المخبرين، كما أنه، لو ابتدأ العلمَ بالمدركات، لم يحصل به من القوّة ما يحصل، إذا وقع من جهته

الإدراك. فإذا صح ذلك ـ وكان كلامنا وقد ترتبت العادة هذا الضرب من الترتيب ـ فالواجب أن يصحّ ما ذكرناه، من أنّه لا يجوز أن تكون حال المخبر إلا دون حال المخبِر؛ وفي ذلك صحة ما قدّمناه.

وبعد، فإن الأمور التي نعلمها باكتساب مما يصح أن تُعلم باضطرار، وإنما لا يحسن ذلك مع التكليف، لا لأنه لا يصحّ في القدرة وإذا ثبت ذلك، فلو كان العلم الضروريّ بخبرهم عن البلدان إنما يقع، لا لأنهم عالمون بما خبروا عنه، لكن لأن الشيء في نفسه مما يصح أن يُعلم باضطرار، لوجب ألّا يفارق المكتسب الضروريّ فيه. فإذا ثبت، بما قدّمنا، مفارقة أحدهما للآخر فقد صحّ ما قدّمناه، من أن العلّة في ذلك كونهم عالمين بما خبّروا عنه باضطرار. وإذا صحّ ذلك فيجب أن يُقطع أن المخبرين، إذا لم يعلموا ما خبّروا عنه، فالعلم لا يقع بخبرهم، لأنه، إذا لم يقع مع معرفتهم بذلك باكتساب ونظر، فبألّا يقع ـ إذا لم يعرفوه أصلًا، بل كانوا ظانّين له أو معتقدين له ـ أولى.

فإن قالوا: جوّزوا أن يكون، في جملة المخبرين، مخبر واحد هو عالمٌ بما خبّر عنه، والعلم يقع عند خبره، وخبر غيره، إذا اتفقت الأخبار.

قيل له: فيجب، إذا ابتدأ هذا المخبر، أن يقع العلم بخبره، وإن لم يخبر معه غيره. فإن قال: إنّ خبر غيره كالشرط في ذلك، فلا بد منه، وإن كان العلم يقع بخبر هذا الواحد.

قيل له: إن من حقّ الشرط أن يكون حاصلًا، أو في حكم الحاصل، فيجب، على هذا الوجه أن يكون هذا المخبر الواحد، لو ابتدأ فخبّر، ألّا يقع العلم، وإن انضاف إليه خبر غيره.

فإن جوّز ذلك قيل له: فيجب ألّا يمتنع، في الجماعة إذا اختلطت وسمعت الأخبار، أن تختلف في المعرفة، وإن كانت قد سمعت من عدد واحد، بأن يكون بعضهم قد سمع أولًا من العالم بما خبّر عنه باضطرار، وبعضهم سمع منه آخرًا. وفساد ذلك ـ لما ندلّ عليه من بعد ـ يبيّن فساد ما سأل عنه.

فإن قال: إني أجوّز وقوعَ العلم، عند خبر هذا الواحد، وإن لم ينضف إليه غيره.

قيل له: إنا نبطل ذلك بما نبيّنه من بعد، من أن خبر الواحد والأربعة لا يقتضي العلم، وإن كانوا مشاهدين لذلك.

فصل في أن من حقّ العلم ألا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك

[في الدلالة على بطلان القول أن العلمَ يقع عند أقل من خمسة]

اعلم أنّا، إذا دللنا على أن بخبر أربعة لا يقع العلم، فقد تضمّن ذلك أنه لا يقع بخبر الواحد والاثنين والثلاثة؛ لأنه لا يجوز أن يقع بخبر واحد إذا كان بصفة، ولا يقع بخبر آحادهم[1] بهذه الصفة، لما نستدلّ عليه من بعد، ولأن الآحاد قد دخل تحتهم الواحد. فلا بدّ، إن وقع العلم بخبر الواحد، إذا كان على صفة بالعادة، أن يقع بخبر ما زاد عليه، والصفة واحدة.

وهذا يبيّن أنّا لا نحتاج إلى دليل في كل عدد، وإن كان شيوخُنا قد ذكروا [على] أن الخبر الواحد لا يقع به العلم، كما دلّوا على ذلك في الأربعة؛ لأن إبراهيم النظام، ومَن تبعه، يقول بجواز وقوع العلم بخبر الواحد، ويعتلّ فيه بأمور وأفردوا القول في ذلك لهذه العلّة، ودلّوا عليه بمثل ما نذكره في الأربعة، وبأن خبر الواحد، لو أوجب العلم، لكان يجب أن يقع العلم بخبر كل واحد، على ما سنذكره، ولو كان كذلك لوجب أن يعلم مَن سمع خبر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، أنه أسرى به إلى بيت المقدس وإلى السماء، وأنه شاهد ما شاهده، باضطرار حتى لا يمكنه دفع ذلك؛ وقد علمنا أن مَن لم ينظر، فيعرف صدقه، قد يكون شاكًا في خبره غير عالم به، وهذا يبطل ما قالوه.

فإن قال: إنما أُجيز أن يقع العلم عند خبر الواحد إذا انضاف إليه بعض الأسباب.

---

(١) خبر الآحاد: هو كل خبر لا يعلم أن الرسول قاله، وإن رواه أكثر من واحد. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣).

قيل له: إنّا نستدلّ على بطلان ذلك في فصل مفرد؛ وغرضنا الآن إبطال قول مَن يقول: إن العلم يقع عند أقل من خمسة، مع قوله: إنه إنما يقع عند خبرهم فقط، ولم نعتقد انضمام شرط آخر إليه.

والذي يدلّ على أن يخبر أربعة، لا يقع العلم أنه، لو وقع بخبر أربعة، لوجب وقوعه بخبر كل أربعة إذا كانت الصفة واحدة. ولو كان كذلك لوجب في الحاكم ألا يكون متعبدًا في شهود الزنى إلا بأن يرجع إلى حال نفسه. فإن وقع له العلم حكم بشهادتهم وإن لم يقع له العلم لم يحكم بها، لأنه كان يعلم من حيث لم يقع له العلم بصحة شهادتهم، أنهم لم يؤدّوا الشهادة على الوجه الذي يصحّ أن يحكم به. وقد ثبت أن الحاكم متعبّد، إذا لم يعلم صحة شهادتهم، بأن يسأل عنهم. فإن زكّوا حكم بشهادتهم وهذا؛ يبيّن صحة ما قلناه.

فإن قال: لا يمتنع أن يكون الحاكم متعبدًا، مع علمه بصدقهم، بأن يسأل عن حالهم، كما لا يمتنع، عند كثير من الفقهاء، مع علمه بصحة الحق، أن يكون متعبّدًا بسماع الشهادة.

قيل له: إنّا لم نعتمد على هذا الوجه؛ لأن الذي ذكرته مما لا يمتنع عندنا في التعبّد. وإنما اعتمدنا على أنه كان يجب، إذا لم يقع له العلم، أن يعلم ما يقتضي ألا يحكم بشهادتهم، ومتى علم ذلك فالرجوع إلى التزكية والمسألة عن الشهود، لكي يحكم، قد ثبت بالشرع فسادُه، فيجب فساد ما يؤدّي إليه.

فإن قال: لا يمتنع أن يقع العلم عند خبر أربعة، وإن لم يقع عند خبر الشهود.

قيل له: سنبيّن أن العادة، في ذلك، لا تختلف، فلا يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: إن العادة، وإن سُلّمت أنها لا تختلف في عدد المخبرين، فلا يمتنع، إذا جاء المخبر مجيء الشهود، وخبّر على حسب شهادة الشهود أن يفارق حاله حال المخبر، كما فارقت حاله حال المخبرين في التعبّد؛ فلم يصحّ إلا بلفظ مخصوص في أمور مخصوصة.

قيل له: إن المعتبر، فيما يوجب العلم من الأخبار، هو بأن يكونوا مخبرين بأي لفظ كان. وقد علمنا أن الشهود مخبرون، وإنما زادوا في مقدّمة خبرهم لفظ الشهادة. فلو أن المخبرين زادوا على الخبر القسمَ لم يؤثر ذلك، وكان إلى التأكيد أقرب. وكذلك القول في الشهود إذا قالوا: «نشهد أن فلانًا أقرّ بكذا، أو قال كذا». ولسنا نبعد أن يتعبّد الشهود بلفظ مخصوص، والحاكم بألّا يحكم إلا على وجه مخصوص؛ لأن ذلك يتبع المصالح الشرعية. وليس كذلك وقوع العلم عند الخبر؛ لأن العقل يدلّ عليه، على الطريقة التي ذكرناها؛ فلا يصحّ الفرق بين الأخبار، مع تساويها في القدر والصفة، لأمرٍ يرجع إلى اللفظ، كما لا يصحّ أن يفرق بينها لأمر يرجع إلى المكان والوقت.

فإن قال: إنما لم يقع العلم، عند خبرهم، إذا شهدوا؛ لأن الحاكم قد تُعبّد، في باب الحقوق والشهادات، بأمور لا تتم إلا إذا لم يقع العلم عند خبرهم، وليس كذلك في الخبر الذي ليس بشهادة، فلذلك افترقا.

قيل له: لو كان العلم يقع عنده لكان لا يختلف، بأن يكون شهادة، على ما ذكرنا ولوجب ألا يحصل من التعبّد على الحاكم، في ذلك، إلا ما يطابق وقوع العلم، لأننا نخالفه؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يردَ السمعُ بخلاف ما تقرّر في العقول.

فإن قال: وما الذي يمنع، وإن لم يقع للحاكم العلمُ بشهادة أربعة، أن يحكم بذلك عند المسألة والتزكية، وإن كان الأمر في الأخبار على ما ذكرتم؟

قيل له: يمنع منه أنّه، إذا لم يقع له العلمُ، والحال ما ذكرنا فيجب أن يعلم أنهم كذبوا، أو بعضهم كذب، أو أدّوا الشهادة لا على وجه المشاهدة أو بعضهم. فإذا علم ذلك لم يجز أن يحكم بشهادتهم في الشريعة، وإن زُكّوا. فإذا كان الأمر بخلاف ذلك فقد صحّ ما قلناه.

[في الدلالة على أن العلم لا يقع من خبر أربعة رجال]

فإن قال: أليس لو شهد، عند الحاكم، خمسة أو أكثر لكان الحكُم ما ذكرتموه، من أنه، إذا لم يقع له العلم، قد يحكم بشهادتهم؟ فيجب أن يدلّ

ذلك على أن، بخبر خمسة وما زاد، لا يقع العلم أيضًا. وأي شيء ذكرتموه في ذلك فهو قائم في الأربعة.

قيل له: إنه إذا لم يقع له العلم، عند شهادة الخمسة، جوّز أن يكون الواحد منهم كذب، أو أدّى الشهادة على خلاف ما يصح أن تؤدّي عليه. وإذا جوّز ذلك صحّ الحكم بشهادة الباقين، ولا يكون مَن جوّز ذلك فيه بأكثر من عدمه. فصحّ، مع القول بتجويز وقوع العلم بخبر خمسة، أن يكون الحاكم متعبدًا في شهادة الخمسة، كما ذكرناه. وذلك لا يتأتى في شهادة الأربعة؛ لأنه متى قطع في الواحد منهم بما ذكرناه. لم يصح أن يحكم بشهادة الباقين ألبتة، كما قلنا: إنه إذا قطع في الواحد من الخمسة بذلك صح أن يحكم ببقية الشهود.

وليس له أن يقول: متى حكم ببقيتهم، ولا يتميّز له مَن يجوز أن يكون كاذبًا، أو مؤديًا للشهادة على خلاف وجهها، من غيره، لم يصح أن يحكم بشهادتهم، من حيث يكون حاكمًا بشهادة المجهول وبشهادة صادق لا يتميز من الكاذب؛ وذلك لأن الذي لم يسوّغ الفقهاء الحكم بشهادته، إذا كان مجهولًا، أن يكون مجهول العين والأحوال، مع التميز، وإذا كان كاذبًا، أن يكون مميّزًا، فلا تسمع شهادتُه.

فأما في المسألة، التي ذكرناها، فتجويزه لا يؤثر فيما ذكرناه، كما أن تجويزه، في شهادة الأربعة، أن تكون كذبًا لا يؤثر في جواز حكمه بشهادتهم، إذا كان ظاهرهم العدالة.

فإن قال: أليس قد ورد التعبّد في القسامة بإحلاف خمسين رجلًا، ولا بد من أن يكونوا مخبرين؟ ولو علم الحاكم أنهم كذبة لم يكن ليمينهم حكم. فيجب أن يدلّ ذلك على أن بخبر خمسين لا يقع العلم على قياس ما اعتمدتموه في الشهادة.

قيل له: إنّ، في القسامة، إذا كان مَن يحلف هم المدّعى عليهم، فكل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه صاحبه، لأنه يخلف أنه ما قتل، ولا عرف قاتلًا، فلا يدلّ ذلك على أن، بخبر خمسين إذا خبروا عن أمر واحد، لا

يقع العلم. والشهود الذين قدّمنا ذكرهم يخبرون عن أمر واحد. فلذلك تمّ فيهم ما ذكرناه من الدلالة.

فأما إن كان الذين يحلفون هم المدّعين، على طريقة أهل الحجاز، فالكلام أيضًا لا يلزم، لأنهم، في حلفهم، يخبرون عن ظنّهم، لا عن الشيء بعينه. ولذلك جوّزوا أن يحلفوا إذا عرفوا هناك أمارة يعبّرون عنها بأنها لوث، وإن لم [يحقّقوا] فصار كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه صاحبه فالحال فيهم كالحال في المدّعى عليهم في الوجه الذي ذكرناه.

وقد بيّنّا، من قبل، أن وقوع العلم، عند خبر المخبرين، ليس بموجب، لكنه بالعادة. فليس لأحدٍ أن يقول: لِمَ صار لا يقع عند خبر أربعة، ويجوز أن يقع عند خبر أكثر من ذلك؟ لأن ما طريقه العادة لا يمتنع أن يُعلم بالدليل أن العادة جرت فيه عند أمر مخصوص، دون غيره، ويكون معقولًا عنده، دون غيره، للمصلحة، على ما قدّمنا ذكره.

[في بيان أن الخبرَ لا يعني بالألفاظ واللغات]

فإن قال: إني أقول إن من جهة العادة يقع عند إخبارهم إذا كانوا أربعة، وإن لم يقع عند شهادتهم بفرق سمعي.

قيل له: إن ما ذكرته ينقض أمرًا عرفناه بالعقل، وهو أن العادة فيهم متفقة. وما قلناه لا ينقض ذلك؛ لأنّا، حيث قلنا إن بخبر أربعة لا يقع، سوّينا بين كل أربعة، وحيث جوّزنا، فيما زاد، سوّينا بين الجميع فيه.

وقد بيّنّا أنه ليس له أن يفصل بينهما، من جهة أن أحدهما شهادة والآخر خبر، بأن دللنا على أن المعتبر كونه مخبرًا، وإن اختلفت الألفاظ واللغات؛ بل ليس يمتنع، عندنا، إذا خبّر أحدنا صاحبه بكتابة، أن يكون بمنزلته إذا خبّر بقول؛ وكذلك القول في الإشارة. فإذا لم تختلف هذه الأمور، لما حلّت هذا المحل، فبألا يختلف ما ذكرناه أولى.

وبمثل هذه الطريقة، يبطل طعنهم فيما أبطلنا به وقوع العلم عند خبر الواحد، من أنه كان يجب أن يقع العلم بخبر الرسول، صلّى الله عليه، بأنه سار إلى بيت المقدس، إلى غير ذلك.

فإن قالوا: إنما لم يقع للتعبّد والامتحان؛ وإن الناس كُلّفوا تصديقه استدلالًا لا باضطرار. وذلك لأن هذا، إذا صح، فيجب ألا يقع العلم عند خبر كل واحد، وإلا كان في ذلك بطلانُ ما ثبت من العادة. . . .[١]

وعلى هذا الوجه قلنا: إنه لو وقع، عند خبر واحد، لوجب في الحاكم، إذا لم يعرف صدق المدّعي، أن يعلم أنه كاذب؛ لأنه إذا وقع العلم بخبر واحد وقع بخبر كل واحد، ولم يُجوِّز أن يعترض على ذلك؛ بأن يقال: إنما لم يقع، عند [خبر] هذا الواحد للامتحان الذي يتعبّد به الحاكم. فالقول في خبر الاثنين والثلاثة كالقول فيما قدّمناه. فلا وجه لإفراد القول فيه.

على أن التجربة في الأخبار تشهد بفساد قول مَن يقول: إن قليل المخبرين في ذلك ككثيرهم. وذلك لأنّا نعلم أن عند خبر القليل، لا يقطع على ذلك، فلا يلزم اعتقاد صحة القائل، كما يلزم في الكثير. ففي الجملة نعرف الفصل بين الأمرين؛ وذلك يبطل قول مَن لا يفصل بينهما. وإذا لم يكن في العقل طريق للتمييز بحدٍّ، فليس إلا الرجوع إلى السمع الذي ذكرناه.

وقد قال شيخنا «أبو علي»، رحمه الله: إن السامع، عند خبر الواحد يتصوّر ما يُخبر به، ويظنّه ظنًّا ضعيفًا، ثم لا يزال يقوى، حتى إذا كثر المخبرون عرف. فالعادة بذلك جارية، كما أنها جارية في باب العقل أنه يتكامل، على حسب النشوء، ولا يحدث كرة واحدة. وكذلك القول في الحفظ لما يدرس، ومعرفة الصنائع.

فإن قال: فيجب، إن كان المانع من وقوع العلم بخبر أربعة وما دونه ما ذكرتم من أمر الشهادة، أن تجوّزوا، في أزمان مَن تقدم من الأنبياء، أن العلم كان يقع بخبر الواحد وما زاد عليه، سيما ومن قولكم إن العلم، الواقع عند خبرهم، بالعادة.

قيل له: لا وجه يمنع من ذلك، إن لم يحصل ما يدلّ على أن العادة، في كل زمان تتفق فيه، ولا تختلف. فما دلَّ عليه الدليل يجب أن تستوي أحوال الأزمنة فيه. وما عداه فإنه يجب الجواز، على ما تقدّم ذكره.

---

(١) هنا يوجد سقط.

فصل في أن العادة في الخبر الذي يقع العلم عنده، يجب أن تتفق ولا تختلف إذا اشترك المخبرون في القدر والصفة

[في بيان أن العادة في الأخبار متفقة وليست مختلفة]

يدلّ على ذلك أنه لو لم يجب أن تتفق العادة[١] في ذلك ـ وجاز أن يقع العلم بخبر عدد واحد، دون آخر، [أن] يخبر عدد دون عدد منهم، مع اشتراكهم في أنهم مضطرّون إلى ما خبّروا عنه ـ لوجب أن يجوز، فيمن سمع من الأخبار ما سمعنا وخالط كمخالطتنا، ألا يكون عالمًا لصحة الأخبار التي علمنا، نحن، صحتها. ولو جوّزنا نحن ذلك لجوّزنا فيمن خبرنا مع المخالطة، أنه لا يعرف أن في الدنيا مكة، وخراسان، والصين، أن يكون صادقًا. وقد علمنا أنّا لا نجوّز ذلك، وأنّا نعلم فيمن خبرنا بذلك عن نفسه ـ وحاله ما ذكرناه ـ أنه كاذب.

وهذا يبيّن أن العادة فيه متفقة؛ لأنه ليس إلا هذا القول، أو القول بأنها مختلفة، واختلافها يؤدّي إلى ما ذكرناه.

فإن قال: إنّا نقول: إن العادة تختلف في قليل العدد منه، فيقع العِلم عند خبرهم، لواحد دون آخر، حتى إذا كثروا، وبلغوا كثرة مخصوصة، تُعلم فيه متفقةً.

قيل له: إن كل أمر، يجوز أن تختلف العادة فيه، لم يقف على حدٍّ يقطع بأن العادة تتفق عنده. ألا ترى أن الحفظ في المدروس، لمّا اختلفت العادة فيه، لم يقف على حدٍّ؟ وكذلك القول فيما عداه. فكان يجب أن يُصدَّق من خبر بأنه لا يعرف البلاد الظاهرة، وحاله ما ذكرناه؛ وفساد ذلك يفسد هذا القول.

قال شيوخنا: لو كانت العادة مختلفة لحلّ ذلك محل العلوق عند الوطء. وقد عرفنا أنّا قد نصدّق مَن خبّرنا بأن ذلك لا يحصل عند وطئه، وإن كثر، وكذلك الحال في جماعة من الناس. فكذلك كان يجب مثله في الأخبار.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٩ من هذا الجزء.

واعلم أن الأصل الذي يُزيل كل شبهة وشغب في هذا الباب، مما يمكن إيراده على ما تقدم، هو الطريقة التي نذكرها الآن.

[طريقة القاضي في وقوع المعرفة]

قد ثبت أنه لا طريق لمعرفة أحدنا بحال غيره، في باب المعارف، إلا بأن يعرف حال نفسه فيها، ثم يبني عليه حال غيره؛ لأنه لا يجوز أن يحصل له العلم، ابتداء، بأن المعرفة قد حصلت لغيره، عن سبب وطريق؛ وإنما يجوز أن يعرف ذلك إذا عرف حصول معرفته، عن سبب وطريق، وعلم أن ذلك مستمر. فيعلم، عنده، أنّ حال غيره كحاله في هذا الباب. فلا بد من أن يعلم حال نفسه، ابتداء، وأنه إنما عرف، عن سبب وطريق، وأنه في حكم الواجب عند ذلك السبب والطريق. فإذا تكاملت معرفته بذلك، باضطرار واستدلال، علم، عند ذلك، أن حال غيره كحاله؛ فيكذّبه إذا جحد المعرفة، مع مشاركته له في طريق المعرفة.

يبيّن ذلك أنّا لمّا علمنا أنا نعرف عند المدركات، مع سلامة الأحوال، علمنا من حال الغير ذلك، وكذّبناه إذا ادّعى خلافه.

وعلى هذا الوجه، بنينا الكلام في وجوب وقوع المعرفة عن النظر في الدليل المعلوم، لأنّا، لمّا عرفنا من أنفسنا وجوبَ ذلك، علمنا أن حال غيرنا كحالنا، إذا نظر على الحد الذي نظرنا. ولولا ذلك لم يصحّ أن نعلم أن النظر يولّد المعرفة.

وعلى هذه الطريقة، علمنا أحوال الأدلّة في سائر ما يدلّ عليه. ولو لم نحكم لصحة هذا الأصل لم نعلم أن الدليل والعلل لا يختصّ؛ وجوّزنا في الضروريّات[1] خلاف ما قرّرناه؛ وكنّا لا نأمن، في كثير من العقلاء، أنهم لا يعرفون المشاهدات، مع سلامة أحوالهم، ولا يعرفون الجليّ مما تقدّم إدراكهم له، إلى غير ذلك.

---

(١) الضروري: أي البديهي.

[في أن العادة تفرض الاستدلال عن حال الآخرين من خلال الذات]

فإذا ثبتت هذه الجملة، فلو لم نعلم أن حال غيرنا يجب أن تكون كحالنا، في وقوع العلم بخبر مَن وقع لنا العلم بخبره، لما صحّ أن نعلم أنه كاذب، إذا ادّعى أنه لا يعرف البلاد. فالطريقة، التي لها نعلم كذبه في الأمور الظاهرة التي يكون الخبر عنها، مثلُ الطريقة، التي لها نعرف ذلك في القليل[1]؛ لأن الطريقة فيه وجوبُ المشاركة. فلو جوّزنا في بعض ذلك، أن لا تجب المشاركة ـ ولا دليل في العقل يقتضي الفصل بين الأمر الذي تجب فيه المشاركة، والأمر الذي لا تجب لما صحّ أن نعلم أن أحدًا يكذب فيما يدّعيه أنه لا يعرف شيئًا من مخبر الأخبار؟ بل كان لا يصح أن نعرف ذلك أيضًا في المدركات، ولكان في ذلك نقضُ ما ذكرناه.

وصحة هذا الأصل تبيّن أن العادة في الأخبار متفقة على هذا الحد، حتى لا يصح لأحد العلمُ ببعض الأخبار إلا ويقع لغيره من العقلاء العلمُ به.

وقد استدلّ شيخنا «أبو علي»، رحمه الله، على أنه لا يجوز أن يقع العلم بخبر عددٍ، دون عددٍ، بأن ذلك لو جاز لأدّى إلى إبانة ذلك العدد من غيرهم، ونحلّ ذلك محلَّ المعجزات الظاهرة. وقد علمنا أن ذلك لا يصحّ في أزمان الأنبياء وعلى أيديهم.

وهذا يبعد لأن لقائل أن يقول: إنه يقع عند خبر عدد، دون عدد، ويكثر ما يقع منه، كما يكثر ما يقع وخرج بكثرته عن أن يكون إبانة، [كما تخرج المصالح من أن تكون إبانة]، وإن كانت تحصل في قوم دون قوم.

ولقائل أن يقول: إن العلم بأن ذلك إبانةٌ كالفرع على أن العادة فيه متفقة غير مختلفة. ومتى عُلِم هذا الأصل فقد وقعت الكفاية به؛ فلا حاجة بنا، مع العلم بصحته، إلى التعلّق بذكر الإبانة.

(١) هكذا في الأصل، وهي لا تتسق مع سياق المعنى، بل أرجّح أن تكون «الدليل» لمثاليةٍ هنا بين المعرفة عن طريق المشاهد وعن طريق الأدلة.

وله أن يقول: إن الإبانة لا تقع بالأمر الذي يجهل مَن يقع ذلك عنده، وإذا خبّرت الجماعة لا تعلم أن العلم، عند خبر واحد معين منهم، وقع، فكيف يصحّ ادّعاء الإبانة في ذلك؟

فإن قال سائلًا، في الكلام الأول: إنما نكذّب مَن يخبرنا بأنه لا يعرف في الدنيا مكة، مع المخالطة وسماع الأخبار، لأنّا نعلمه بأنه جاحد لما يعلمه باضطرار.

قيل له: ومن أين لك أنه يعلم ذلك، فتعدّه جاحدًا، إذا جاز عندك أن تختلف العادة في الأخبار.

فإن قال: إن العادة، في هذه الأمور الظاهرة، لا تختلف.

قيل له: ومن أين لك أنها لا تختلف؟ فلا طريق له إلا أن يقول: «لمّا علمت من نفس ذلك علمت أن حال غيري كحالي». فهذا هو الذي بيّنّا أن القليل والكثير فيه لا يختلف.

فإن قال: أليس أحدكم قد يحفظ، عند قدرٍ من الدرس، ولا يجب أن يحكم على غيره بمثله؟

قيل له: هذا يقوّي ما قلناه؛ لأن العادة؛ لمّا اختلفت فيه، لم يُحكم على الغير بمثل ما وجدناه من أنفسنا. فلولا أن حال الخبر ما ذكرناه لم يجب ذلك.

فإن قال: إذا قلتم إن العادة في ذلك متفقة لزمكم ألا يكون بينه وبين الواجبات من الأمور فرق، وأنتم قد اعتمدتم، في أصول كثيرة، على أن الموجب من الأمور هو الذي يجري على طريقة واحدة، وما طريقه العادة هو الذي يختلف، ولا يجري على طريقة واحدة.

قيل له: إنّا، وإن قلنا في هذا الخبر إنه يجري على طريقة واحدة، فقد فارق حاله حالَ الموجبات في وجوه كثيرة؛ لأنّا نحكم، في مثلهم، أن العلم لا يقع بخبرهم إذا لم يكونوا عالمين أو كانوا عالمين من جهة الاكتساب؛ ولأنّا نقول إنه يقع عند آخر المخبرين دون أولهم، والحال واحدة، إلى غير ذلك من الوجوه التي نعلم بها أن طريقه العادة. وليس كذلك حال الموجبات، لأنها

تجري على طريقة واحدة في الوجه الذي يقتضي فيه الإيجاب. وهذا فرقٌ واضحٌ بين الأمرين.

فصل في أن حال كل عدد زائد عن الأربعة سواء في تجويز وقوع العلم عند خبرهم

[في بيان تجويز وقوع العلم عند خبر العدد الزائد عن الأربعة]

قد بيّنا أن هذا العلم يقع عند خبرهم بالعادة، من غير أن يكون الخبر موجبًا له. فإذا صحّ ذلك، ولم يدلّ دليل إلا على أنه لا يقع، عند خبر أربعة، على ما قدّمناه، فالزائد على الأربعة يجب الجواز. وليس عددٌ من ذلك أولى بالتجويز والتوقف من عددٍ لفقد الدلالة في ذلك، وإن كنّا نعلم أن العدد، متى كثر، فلا بد من أن يقع العلم بخبرهم، ولا نقف في ذلك، لما نعرفه من وقوع العلم لنا، ولغيرنا بخبرهم وخبر أمثالهم.

فإن قال: ومن أين أن الخبر لا يوجب هذا العلم، ليتم ما ذكرتموه؟ قيل له: لو أوجبه الخبر لكان إنما يوجبه إيجاب السبب للمسبب؛ لأن ما عداه من وجوه الإيجاب لا يتأتى فيه. فكان يجب، في هذا العلم، أن يكون من فعل المخبر. ولو كان كذلك لوجب، في المخبر الآخر، لو ابتدأ بالخبر، أن يكون موجبًا لهذا العلم؛ وفي هذا إيجاب وقوع هذا العلم بخبر الواحد؛ بل كان يجب، إذا كان لفظ المخبر الأول مثل لفظ المخبر الآخر، أن يوجب هذا العلم كإيجاب الخبر الآخر. وفي هذا ما قدّمنا فساده.

وبعد، فقد كان يجب، على هذا القول، أن يتولّد من الحرف الآخر من تكملة الخبر؛ لأن العلم عنده حصل. لأنه متى لم يقل المخالف بذلك لزمه أن العلم حصل عند أول حرف من خبّر، ولو حصل، عند ذلك، لاستغنى عن إتمام خبره. فإذا وجب ما قدّمناه، من وقوع العلم عند ذلك الحرف الآخر، فيجب أن يقع العلم عنده، وإن لم يتقدمه سائر الحروف. وهذا يوجب وقوع العلم عند النطق بحرف واحد.

وبعد، فإن خبر المخبر، إن كان يولّد فيجب أن يولد عِلْم ذلك باضطرار، وإن لم يُعلم؛ المعتبر في المواجب، والمولد، بحضور السبب، دون حال فاعله.

وبعد، فلو كان يولّد لوجب ألا يُولّد العلم في القلب إلا إذا كان بين محل السبب وبين قلب السامع اتصال، على بعض الوجوه. وقد عرفنا فساد ذلك. وكل ذلك يبطل ما سأل عنه.

وقد بيّنا أنه لا يجري مجرى الإدراك، حتى يقال إن قدرًا منه يوجب، ويجعل ذلك حدًّا فيه. وإذا بطل كونُ الخبر موجبًا، وعُلِم أن العلم الذي يقع، عنده، بالعادة، فلا بد من التجويز والتوقف إلا فيما دلّ الدليل عليه.

فإن قال: إذا جاز عندكم، في جملة الخبر، أن تكون دلالة، دون كل حرف فيه، فهلّا جاز، في جملته، أن تُولّد دون [إجادة].

قيل له: إن من حق التوليد[(١)] أن يكون المسبب فيه بحسب السبب، وألا يجوز في الأسباب أن تكون مولّدة لمسبب واحد. وليس كذلك حال الدليل؛ لأن جملة من الفعل قد تدلّ، ولا يدلّ البعض منه، كما نقوله في دلالة الفعل المحكم.

وقد بيّنا ذلك في «باب التولّد»[(٢)] من هذا الكتاب.

فإن قال: إن الحرف الأخير يولد، لكنه يولّد بشرط ما تقدمه، كما تقولون في الاعتماد إنه يولد الصوت، إذا كان المحل صلبًا، ووقع على طريقة المصاكة[(٣)].

---

(١) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر؛ كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه. (تقريب المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

(٢) راجع الجزء التاسع من هذه الموسوعة.

(٣) المصاكة: شرح القاضي عبد الجبار في بعض كتبه المصاكة، فقال: هي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤١). وأما الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، فيقول: هي مماسة جسمين صلبين بشدّة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

قيل له: لا بد، فيما يُجعل شرطًا في كون المولِّد مولِّدًا، من أن يكون له تعلّق بالسبب، أو المسبب، أو محله، وقد علمنا أن تقدّم الأخبار، أو حروف هذا الخبر الأخير، لا يتعلق بذلك، ولا يتصل به؛ فكيف يصح أن يجعل شرطًا في توليده؟

فإن قال: لأن الفائدة بها تتم.

قيل له: إن الأخبار المتقدمة لا يُحتاج إليها في ذلك؛ فلا يصحّ أن تُذكر في هذا الباب.

فإن قال: إني أردت بذلك الخبر الأخير.

قيل له: فقد كان يجب أن يُولّد وحده، على ما يقتضيه سؤالك، وقد علمنا الحاجة إلى تقدم الأخبار، كما علمنا الحاجة إلى تقدم حروف هذا الخبر.

[في بيان أن العلم يقع لمن يفهم الخبر فقط]

وبعد، فقد علمنا أن المخبر الأخير، لو رخّم، وحذف بعض الكلام، أو اقتصر على بعضه دون بعض، وفهم المخاطب، لوقع له العلمُ. ولو وقعت المواضعة على بعض الحروف، في هذا الخبر، كوقع العلم؛ ولأنّا قد بيّنّا أنه لا معتبر بالعبارة المخصوصة في هذا الباب، وأن اللغات تتفق في ذلك، وهذا يُسقِط ما سأل عنه. وهذا أحد ما يدلّ على أصل المسألة؛ لأنه لو كان مولِّدًا لوجب أن يولّد الخبرَ العربيّ في قلب الأعجميّ، كما يُوَلِّده في قلب العربي؛ لأن التوليد لا يختلف لأجل اختلاف أحوال مَن يتولّد ذلك فيه، كما نقوله في الضرب وغيره، وفي علمنا أن العلمَ يقع لمن يفهم الخبر، ويعرفه، دون من لا يعرف تلك اللغة، دلالةٌ على ما قلناه.

وهذا يدلّ، من وجه آخر، على فساد قولهم. وذلك أن الخبر، لو وُلِّد لم يحتج، في توليده، إلا إلى وجود الحروف. فكان يجب أن يولِّد، وإن لم تتناوله الإرادة؛ لأن التوليد إليه يرجع؛ إما لمجموعه أو إلى آخر حرف فيه. وهذا يوجب وقوعَ العلم عنده، وإن لم يكن خبرًا؛ بل كان المتكلم مُلْغِزًا، معميًّا، مريدًا به غير ما وُضِع له. وفساد ذلك ظاهر.

وليس لهم أن يقولوا: أليس الخبر يقتضي الظن بجملته، إذا وقع على الصفات التي ذكرتموها؟ فهلّا جاز مثلُه في إيجابه العلمَ؟ وذلك لأنّا لا نجعله موجبًا للظن. ولو قلنا بذلك للزمنا سائر ما ألزمناه مَن قال بإيجابه العلمَ. وذلك يسقط هذا السؤال. وإنما نقول إنه يقتضي الظنّ، لأنه يصير أمارة. ومن حق الأمارات ألا يمتنع ألا يتعلق هذا الحكم فيها إلا إذا كانت جملة، وواقعةً على صفات مخصوصة، كالأدلّة. وذلك لا يتأتى لمَن خالف في هذا الباب.

وبعد، فكيف يجوز أن يكون الأمر، الذي يختلف بالمواضعة، والتواطؤ، والأخبار، وقد يكثر ويقل بحسب ذلك، يقال إنه يولّد، مع علمنا بأنه قد يختلف جنسه على هذا الحد، وقد يزيد وينقص، ومع علمنا بأن التوليد يرجع إلى الذوات، لوقوعها على بعض الوجوه، من غير أن يؤثر فيه قصد القاصدين؟ وهل هذه الطريقة إلا كطريقة مَن يقول: إن الضرب لا يوجب الألم إلا بالمقاصد، أو العلمَ لا يوجب كون العالم عالمًا إلا على هذا الحد؟

وهذا يبيّن من حال المخالف فيه أنه لا يميّز بين الأمور الموجبة وبين خلافها. ومتى لم يكن للاختبار والقصد فيه تأثير، فلو ولّد لوجب أن يكون التوليد راجعًا إلى كونه صوتًا وحرفًا. وفي ذلك إبطال القول بأن العلمَ يتعلّق بالأخبار؛ بل يوجب ألّا يكون تعلّقه بهما أولى من تعلّقه بصرير الباب، والتصفيق، وأصوات الرعد. وهذا ركيك من الكلام. فلذلك لم يطل القول فيه.

ونحن نعود إلى ما قصدنا له، فنقول [متى صحّ] أن الخبر لا يوجب لم يمتنع قيام الدلالة على أن قدرًا منه لا يقع العلم عنده، وهو خبر الأربعة؛ وأن يجب التوقف فيما زاد عليه، لفقد الدلالة، على ما قدّمناه.

فإن قال: فهلّا جاز أن تقتضي العلمَ على حسب ما يقتضيه الإدراك؟

قيل له: قد بيّنّا أن ذلك لا يصح؛ لأنه كان لا يجب أن يتكرر الخبر، حتى يقع العلم، كما لا يجب ذلك في الإدراك.

واعلم أن الأصل في ذلك أن الإدراك إنما صار طريقًا للعلم؛ لأنه حال للعالم. ولا يمتنع، إذا حصل على حال، أن يجب، أو يصح، حصوله على

غيرها، بحسب قيام الدلالة؛ لأن ما عليه الحيّ من أحواله وأوصافه قد يؤثر بعضه في بعض. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع، في كونه مدركًا إذا كان على صفة، أن تكون طريقًا للمعرفة بالمدرك. وليس كذلك الخبر؛ لأنه لا يقتضي للمخبر حالًا، ولو اقتضاه لكان حال أحد الحيَّين لا يؤثر في الحيّ الآخر. فكيف يصح أن يجري الخبر مجرى الإدراك؟

[في الدلالة على أن خبر الآحاد ليس طريقًا للعلم]

فإن قال: إذا جاز في الخبر أن يقوّي العلم كالإدراك، فهلّا جاز أن يؤثر فيه، وإن كان حالًا لغيره؟

قيل له: إنما قوّى العلمَ لأنه قد صار، بالعادة، طريقًا له، وتكرّر ذلك فيه، وصار مبنيًا على الإدراك، فقوى العلمُ لأجله، كما يقوى العلم بالمدرَك بعد تقضّي الإدراك، لكونه مبنيًا على الإدراك. وقد يقوى العلم بالنظر إذا تكرّر منه في أدلّة الشيء، لمّا كان لكل واحد منه مدخل في إيجاب العلم. فكذلك، لما كان كل واحد من الخبر، لو تأخّر لاقتضى العلم، لم يمتنع أن يقوى به العلم. وكل ذلك لا يوجب أنه طريق للعلم، كما قلناه في الإدراك.

وبعد، فلو كان كذلك لوجب أن يكون المعتبر بحال المخبر الأخير؛ لأنّا لا نعتبر سواه في وقوع العلم وقوّته. وإن جعلنا خبر مَن تقدم محتاجًا إليه، فكان يجب، على هذا القول، أن يكون هو المعتبر في كونه طريقًا. وذلك يوجب أن يقع الغنيّ به عمّن تقدم، كما يقع الغني بالإدراك، مرة واحدة، عن تقدّم غيره.

فإن قال: ما أنكرتم ألّا يجب التوقف في خبر خمسة؛ لأنّا قد نسمع منهم الخبر، ولا تقع لنا المعرفة؛ وكذلك في كل عدد يقارب الخمسة.

قيل له: قد بيّنّا أن ذلك مما لا يصح اعتباره؛ لأنّا لا نقول بذلك إلا فيمن له صفة مخصوصة. فلو علمنا من حالهم أنهم عالمون بما خبّروا عنه باضطرار، ثم لم يقع لنا العلم، لأمكن ما ذكرته. ولو علمنا ذلك لأغنانا علمنا عن خبرهم؛ لأنّ مَن لم يعلم غيرَه عالمًا بأمر مخصوص لا بد من أن يكون عالمًا بذلك الأمر، وإذا بطل ذلك فمن أين أن نجد خمسة، لا يقع لنا العلم؟

ولذلك اعتمدنا، في خبر الأربعة وما دونه، على دليل السمع؛ لأن اختبار العادة في ذلك يتعذّر.

فإن قال: إن السمع قد دلّ على ما نذكره من العدد، في هذا الباب؛ لأنه تعالىٰ علّق المجاهدة بعشرين من العدد في قوله تعالىٰ: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: الآية ٦٥]. ومن حق الجهاد أن تتقدمه إقامة الحجّة. فلولا أن، بقولهم، تقع المعرفةُ بالمعجزات وغيرها، لم يتعلق فرض الجهاد بهذا العدد.

قيل له: إن الجهاد قد يجب على الواحد إذا كان مليئًا بمقاومة مَن حضر من العدو، وعلى الاثنين والثلاثة. فإن كان ما ذكرتموه يوجب، في العشرين، بأن يُقْطَع على وقوع العلم بخبرهم، فيجب مثله في الواحد. ومتى قال، في الواحد والأربعة، إن ذلك لا يجب، لِمَا قدّمنا ذكرَه من الأدلّة، فقد نقضَ قوله؛ لأن الدليل الذي أورده سوّى بين حال العشرين وحال الواحد، ولا يصح في الأدلّة الاستثناء.

فإن قال: إن الآية قد دلّت كدلالة العموم، فلا يمتنع التخصيص فيها.

قيل له: استدلالكم لا يتناول الظاهر؛ وإنما تعلقتم بضرب من الاستدلال ضممتم إليه، وهو إيجاب[1] الجهاد الذي من حقّه أن يتبع إقامةَ الحجّة، فلزمكم، على هذا الاستدلال، ما قدّمناه.

وبعد، فقد كان يجب أن يقطعوا أن، بخبر خمسة، يقع العلم، كوقوعه بخبر العشرين، لِمَا قدّمناه. وفي هذا إبطال تخصيص العشرين بهذا الحكم.

على أنّا، وإن سلمنا أن الجهادَ يتبع إقامةَ الحجة، لأنه جارٍ مجرى العقوبة على التكذيب بمحمد، صلّى الله عليه وسلّم، والخروج عن الشرائع، إلى ما شاكله، فلسنا نسلّم أن فرض الجهاد يتعلّق عن تصدّر المعرفة عنه؛ لأنه لا يمتنع أن تكون المعرفة قد تقدمت، أو صدرت عنه وعن غيره؛ فكيف يمكن التعلّق بما قالوه؟

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٥١ من هذا الجزء.

على أن الأمر بالضد مما قالوه؛ لأنه إنما تلزم مجاهدة مَن تقدمت معرفته بالمعجزات، فكذّب بها. ومتى لم تتقدم فغير جائز للمجاهد أن يجاهد؛ بل الواجب عليه أن يقيم الحجّة أولًا. فإن تمت، وإلّا فواجب عليه التوقف.

وهذا يبيّن أن فرض الجهاد تابعٌ لقيام الحجة على المجاهدين من قبل. فمتى قال القائل إن قيام الحجة تابع لذلك أدّى إلى أن يكون كل واحد منهما شرطًا في الآخر.

[في بطلان قول مَن يستدلّ بالأعداد في النص القرآني]

وبعد، فإنه، تعالىٰ، كما نصّ على العشرين فقد نصّ على الواحد والمائة. فلم صرتم بأن تقولوا: إن أقل العدد، في وقوع العلم عند خبرهم، عشرون بأولى من أن يقال بالعدد الآخر؟ وهذا يدلّ على أنه تعالىٰ ذكر العدد، من غير أن يكون القصد إليه؛ وإنما أراد التنبيه، تعالىٰ، على أنه يلزم فرض الجهاد، وإن كان عدد الكفار أضعافَ عدد المجاهدين، ولذلك خفّفَ تعالىٰ من بعد[١]، وأوجبه إذا كان عددهم يزيد ضعفًا واحدًا. ولا بد، متى كان القصد إلى ذلك، أن يذكر بعض الأعداد؛ وأيّ عدد منها ذكر قام مقام الآخر.

وذلك يبيّن من حال المستدلّ أنه ذهب عن تحصيل ما يتعلّق بالمعاني والعبارات في هذا الباب.

وبعد، فإنه يقال له: إذا كان هذا العدد وأضعافه حاصلًا، ولم يلزم الجهاد في أول الإسلام، فهلّا دلّ على أن الحجة لا تقوم بهذا القدر؛ لأنها لو قامت به لكان تعالىٰ لا يؤخّر فرض الجهاد، فيكون هذا الاستدلال في دفع قوله أقوى مما أورده.

فإن قال: فجوّزوا ألّا يقع العلم إلا بمثل العدد الذي جاهد الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، بهم أولًا يوم بدر، للعلّة التي ذكرتموها الآن؛ لأنه تعالىٰ

(١) بدليل قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: الآية ٦٦].

لم يوجب المجاهدة إلا عند تكامله. فلولا أن لهم، في وقوع العلم عند خبرهم وإقامة الحجة بقولهم، مزيّةً، لم يكن ليخصهم بذلك.

قيل له: إن الذي قدّمناه يبطل ذلك؛ لأن الحجة قد كانت قامت، من قبلُ، على الذين جاهدهم، وحاربهم، صلّى الله عليه وسلّم، يوم بدر. فكيف يمكن التعلّق بما ذكره؟

على أنّا نعلم أن الحجة كانت تقوم بدون ذلك العدد؛ لأن سائر الكفار في الأطراف لم يكن يلقاهم جميع مَن آمن بالرسول، ومع ذلك فالحجة عليهم كانت قائمة.

فإن قالوا: كانت الحجة تقوم عليهم بما يكمل به هذا العدد من الكفار.

قيل له: فقد بطل أصل دلالتك؛ لأن الكفار لا يجب عليهم الجهاد في الوقت. ومع ذلك، فالعلم يقع بخبرهم. وإنما يسوغ هذا الاستدلال لمَن يقول بأن اعلم لا يقع إلا بخبر المؤمنين الذين يلزمهم الجهاد.

وبعد، فإن الحجة، كما يجب أن تكون قائمة على الكفار، فكذلك يجب أن تكون قائمة على مَن قد آمن، قبل إيمانه، ليصح أن يؤمن. وقد كان، فيمن آمن بالرسول متقدِّمًا، مَن لم يسمع خبر هذا القدر من العدد؛ وإنما سمع خبر مَن هو أقلّ منهم.

ومتى قالوا: إن الحجة قائمة عليهم بمشاهدة المعجزات.

قيل لهم: مثلُه في الكفار الذين حاربهم، صلّى الله عليه وسلّم، ببدر؛ لأنهم، أو أكثرهم، ممن قامت الحجة عليهم بالمشاهدة.

وبعد، فإنما كان، فيما أورده، شبهةٌ[1]، لو كان مَن جاهدهم قصدوا أوّلًا إلى إخبارهم وإيراد ما شاهدوه عليهم، ثم أتْبَعوا ذلك المحاربة والمجاهدة. فأما والحال جرت بخلافه فكيف يصح التعلّق بذلك.

---

(١) الشُبهة: تقدير مقدّمتين فاسدتين أو إحداهما يظنّ فيها أنهما صحيحتان مشبّهةً بالدلالة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). الشُبهة ما يتصوّر بصورة الدلالة، ولا يكون كذلك. (الرسائل العشر ص ٨٥).

وبعد، فإن ذلك يوجب أن يقطع أحدنا، فيما يعلمه من الإخبار عن الأمور، أنه قد سمع من هذا العدد. والمتعالم خلافه؛ لأن كثيرًا من الأمور نعرفه. ونعلم أنّا لم نسمع إلا من عدد يقصر عن هذا العدد.

فإن قال مَن يحدّ في ذلك بالسبعين: هلا جعلتم ذلك حدًّا، لما ثبت من أن موسى عليه السلام عند الميقات[1] أحضر هذا القدر؛ وإنما أحضرهم، لكي يقيموا الحجة على قومه عند الرجوع إليهم؛ لأنه سأل ربَّه، جلّ وعزّ، الرؤية لأجل قومه. فكانت البغيةُ، بإحضاره إياهم، إقامة الحجة عليهم بما يسمع من كلامه تعالىٰ في الجواب. وهذا يبيّن أن هذا العدد هو الحد.

قيل له: إن هذا الدليل يثبت الحكم لهذا العدد من غير أن يُنفى عمن فقد عنه. فمن أين أنه لا يقع العلم إلا بخبر السبعين؟ وقد علمنا أن فعل موسى ليس كالعموم الذي يدعى أنه متناول لجميع ما دخل تحته؛ فلا بد من أن يكون واقعًا على وجه واحد. فكما يجوز أن يقال: إنه قصد ما ذكرتم، فقد يجوز أن يقال: إنه قصد المبالغة والتأكيد، وأن، بدون ذلك القدر، قد تقوم الحجة، لكنه بالغ في ذلك، كما أن الحجة تقوم بقوله لقيام الدلالة على صدقه، ومع ذلك أكّد الأمر بإحضارهم، فكما أن الحجة تقوم عليهم، فيما سألوه من الرؤية، بأدلّة العقل ـ ومع ذلك، أراد المبالغة في الحجة بنفس المسألة فكذلك القول في نقل الجواب إنه أراد المبالغة بالإكثار ممن تقوم، بخبره، الحجةُ. فمن أين أن هذا القدر من العدد هو الحد؟

وبعد، فمن أين أنه أحضرهم لهذا الوجه، دون أن يقال: أحضرهم ليقوّي بصائرهم بما يسمعون، فيزول عنهم خوفُ الشك والشبهة في المستقبل، ويصيروا دعاة لغيرهم إلى ما عرفوا؛ لأن من حق المتقدم في الفضل والعلم أن يتبعه غيره؛ فكانت هذه صفة السبعين. ولذلك أحضرهم الميقات؟

على أنه، عليه السلام، كما أحضرهم، قد حضر هو. فلم جُعل الحدّ في ذلك السبعين، دون ما زاد عليه؟

---

(١) يوميء إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣].

[في بيان أن خبر العالمين اضطرارًا هو الذي يوجب العلم]

على أن الخبر إنما يوجب العلم إذا كان المخبرون عالمين بما خبروا عنه باضطرار. وليس كذلك حال السبعين؛ لأنهم إن نقلوا ما سمعوه فقط لم يكونوا قد أقاموا الحجة، لأن الكلام المتعارف، كما قد يكون واقعًا من قِبَله تعالىٰ، فقد يكون واقعًا من قِبَل غيره؛ لأنه مما يقدر غيره عليه.

ومتى قالوا: إنهم، كما نقلوا الكلام، نقلوا ما قارنه من المعجز. فلذلك كان نقلُهم حجةً.

قيل لهم: فالمعجزات التي ظهرت على موسى، من قبل، قد أغنت عن ذلك. فمن أين أنّ خبرهم هو الحجةُ.

وبعد، فإنما يقع في نقلهم الفائدة متى نقلوا الجواب عمّا التمسوه؛ وإنما التمسوا ذلك من جهته تعالىٰ. فلا بد من نقل الجواب الواقع منه تعالىٰ. ولا يكون ذلك جوابًا إلا من جهة الاستدلال؛ لأنه، تعالىٰ، إذا لم يُعرف باضطرار فبألا يُعرف قصده في الكلام إلى أنه جواب، وخطاب، وخبر أولى. فإذا ثبت أن السبعين لم يعلموا ذلك إلا بالاستدلال، فكيف يقع العلم بخبرهم، مع ما دللنا عليه، من أن العلم إنما يقع بخبر المخبرين، إذا كانوا مخبرين عما علموه باضطرار؟

فإن قال قائل: إنا نجعل العلم واقعًا بخبر مَن هو حجة لا يغيّر ولا يبدّل، حتى يتميّز مَن يقع العلمُ بخبره من غيره بهذه الصفة، كما يتميّز الرسول من غيره بذلك، أو نقول إن العلم يقع بخبر الواحد أو الجماعة، لا لأمر يرجع إلى الخبر نفسه، لكن لأنه يقارنه بعض الأسباب والأمارات، أو تتقدمه مقدمات؛ فكيف يصح إبطالُ قولنا بما ذكرتموه؟

قيل له: إنّا لم نقصد إلى فساد هاتين المقالتين بما أوردناه من الكلام، وإنما أبطلنا به قولَ مَن يسلك في الأخبار المسلك الذي بيّنّاه، من أن ذلك العلم إنما يقع بخبرهم على جهة الاضطرار، لا لأنهم حجة؛ وعلى طريقة العادة، ولا يحتاج في وقوع العلم إلى أمر سوى خبرهم. فقد اتضح الكلام بما

أوردناه. ونحن نبيّن فساد ما ذكرته من المذاهب الآن في فصل مفرد، إن شاء الله.

فصل في أن من حق المخبرين ألا يعتبر فيهم من الصفة إلا ما ذكرناه من كونهم عالمين بما خبّروا عنه باضطرار، دون كونهم مؤمنين وكونهم ممن لا يغيّر ولا يبدّل

[في بيان صفات المخبرين]

اعلم أن مَن ادّعى في صفتهم أن يكونوا مؤمنين، أو أن يكونوا حجة، أو أن يكون الواحد منهم كذلك، يحتاج إلى إظهار الدلالة على ما ذكره؛ لأنه اعتقد مذهبًا طريقه الاستدلال، كما أن المدّعي لعدد مخصوص، في باب الأخبار؛ يلزمه إقامة الدلالة فكما أن فقد الدليل، فيما زاد على الأربعة، يوجب التوقف؛ فكذلك فقد الدليل فيما عدا هذه الصفة من حال المخبرين، يوجب التوقف، ولا يسوّغ للمخالف أن يطالبنا بالدلالة فيما يزعم أنه لا دليل عليه، أو طريقه التوقف؛ وإنما يلزمه إظهار دليله، ليخرج عن طريقة الجمال في مذهبه.

فإن قال: دليلي على ذلك أن العلم [إذا] قد وقع بخبر دون خبر؛ فلا بد من تمييز وليس ذلك إلا أن أحد المخبرين قوله حجة، كما يقال في النبيّ والمتنبي، وكما قلتموه، في التقليد، إن أحد القولين ليس بأولى أن يقلّد من الآخر؛ وإنما يجب أن يتميّز بإقران الدليل له. فهذه الطريقة تصحح ما نقول.

قيل له: إنما كان يصح ما ذكرته لو كان هذا العلم مكتسبًا بالخبر، فيكون حجة فيه فكان لا بد من تميّزه مما ليس بحجة، إما بصفة له، أو صفة لما قاربه.

فأما إذا كان العلم الواقع، عنده، باضطرار، فذلك غير واجب. ولو كان العلم، عند قول النبيّ، يقع اضطرارًا ما كان يجب أن يبيّن من المتنبي بالإعجاز؛ بل كان العلم الضروريّ يغني. وكذلك القول في المصيب من القائلين. وإنما أوجبنا ما سألت عنه، من حيث كان العلم يكتسب بالدليل.

فلا بد من أن يتميّز مما ليس بدليل، حتى ينظر الناظر فيه على وجه يؤدِّيه إلى المعرفة؛ وذلك لا يتأتى في أحد الخبرين دون الآخر.

وبعد، فلو كان حال هذا الخبر ما ذكرته، حتى ينزل منزلة ما يستدلّ به، لوجب أن يُعرف حال المخبر، وأنه يتميّز، بما هو عليه، من غيره من المخبرين وهذا مما لا يصح في الأخبار التي يقع عندها العلم باضطرار؛ لأنّا لا نعرف المخبر الذي يقع العلم عنده بعينه، فضلًا عن أن نعرف حاله، وأنه يتميّز من غيره.

فإن قال: إن كان الأمر كما زعمتم فيجب، فيمن وقع له العلم عند الخبر، أن يجوّز كون الخبر كاذبًا؟

قيل له: لا يجوز ذلك، لأنه، بالعلم الواقع له، قد علم أن مخبره على ما تناوله، فكيف يجوز ذلك، وسبيله سبيل المخبر له عمّا يُدركه، أنا نعلمه صادقًا، وإن لم يكن عالمًا، من حيث استدلّ بخبره؟

فإن قال: فيجب أن تجوزوا أنه غير عالم بما خبَّر عنه، أو أنه خبر على وجه يقبح منه، بألا نأمن كونه كاذبًا.

قيل له: ما لم يستدلّ بالوجه، الذي قدّمناه من قبل، يجوز ذلك؛ لأن الذي يقطع به من صحة الخبر أن ذلك صدق.

فأما ما عدا ذلك [فإنه] نجوّزه، حتى يستدلّ، فنعلم أنه لا بد من أن يعلم ما خبر عنه باضطرار من الوجه الذي تقدم ذكره.

فإن قال: أليس ذلك يؤدّي إلى أن يجوز أن يعلم باضطرار من قبل الخبر، والمخبر لا يعلم ذلك؟

قيل له: قد بيّنّا أن ذلك يجوز عند الخبر إلا أن يستدلّ على ما قدّمناه. فمتى استدلّ لم يجوّز ذلك.

وبعد، فيجب، على طريقة هذا السائل، أن يميّز، فيما علمه بالأخبار، بين المخبر الذي علم عند خبره بعينه، وبين غيره من المخبرين، ممن لم يعلم عند خبرهم، وإلا أوجب ذلك التباسَ الحجة بغيره، على ما سأل عنه.

[في ردّ حِجَج الإمامية]

فإن قال: إني أقول إن العلم يقع عند الحجة، ولا بد من تميّزه من غيره ببعض العلامات، كما أقوله في النبيّ، عليه السلام.

قيل له إن كنت تعني بالحجة الإمامَ[١]، الذي لا يكون عندك في الزمان إلا واحدًا، فيجب أن لا يُعلم ما به يتبيّن من غيره إلا من جهته، وأنت لا تعلم الشيء من جهته إلا وقد علمت ما به يبيّن من غيره؛ وهذا يوجب أن لا يعلمه حجة أصلًا.

وعلى هذا الوجه، قلنا للإمامية[٢]: إذا قالت إن الحجّة لا تكون إلا من قبل الإمام، فيجب أن لا يعلم النص عليه إلا من قِبَله؛ وما لم تعلمه لا تعلم ذلك، ويؤدّي إلى أن لا نعلمه أصلًا.

فإن قال: إنا نعلم الحجّة، فيما يتميّز به من غيره، بالمشاهدة[٣]، ثم نعلم صحة إخباره.

قيل له: فمن لم يشاهده يجب أن لا يعلم بالإخبار شيئًا؛ وهذا يوجب أن ذلك الحجّة يشاهده كل العقلاء في وقت واحد، أو أوقات متقاربة، ليصحّ أن يعرفوا مخبر الأخبار؛ وإن لم يلق بجميعهم أن لا يعرف أحد صحة الأخبار سوى مَن لقيه وشاهده. وقد علمت فساد كلا القولين؛ لأنه لا يمكنهم أن

---

(١) الإمام: قال القاضي عبد الجبار: الإمام في أصل اللغة هو المقدّم سواء كان مستحقًّا للتقديم أو لم يكن مستحقًّا: وأما في الشرع فقد جعله اسمًا لمَن له الولاية على الأُمَّة، والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٠). الإمام هو المُقتَدَى به. (تلخيص الشافي ١/ ١٩١ و٢١٠).

(٢) وهو اسم عامّ للفِرَق التي تعتقد بإمامة عليّ عليه السلام وأبنائه. ويقولون: «لا يمكن أن تخلو الأرض من إمام، والإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا، وهي نيابة عن النبي ﷺ. (الاقتصاد في الاعتقاد؛ محيط المحيط؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).

(٣) المشاهدة: يقول القاضي عبد الجبار: «المشاهدة هي الإدراك بالحواس في الأصل. وإنما تستعمل في الإدراك بحاسّة البصر. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١). المراد بالمشاهدة مطلق الحضور. (شرح المقاصد ١/ ٢٢٤).

يقولوا، في الحجة، إنه يوجد في أماكن؛ لأنه شخص وجسم، ولا يصح كونه في أماكن في حالة واحدة.

على أن الأمر لو كان كذلك لما صحّ في الخبر أن يعتبر في وقوع العلم عنده، بأن يكون واقعًا من جماعة، على ما دللنا عليه، بل كان يجب أن يعتبر وقوعه من الحجّة فقط؛ وأن يكون وجود سائر الأخبار كعدمه، وإن كثر المخبرون، وأن يكون هذا الخبر يقتضي العلم، اقترن غيره به من الأخبار أو خلا منه. وقد دللنا على فساد ذلك.

وبعد، فإن من حق الحجّة أن يتقدم معرفته العلمُ بأحوال الأنبياء، وأحوال المعجزات، إلى غيره؛ فكيف يصح أن يدّعي أن العلم إنما يقع بخبره، مع أنه لا بد من أن يكون العلمُ به فرعًا على العلم بالأخبار؟

فإن قال: إني أجعل جماعة المخبرين حجّةً، ولست أذهب في ذلك مذهب الإمامية الذين يعيّنون على الحجة، ويجعلونه المعتمد؛ بل أقول إن كل المخبرين حجج، وإن في كل بلد وكل موضع، منهم عددًا. ولذلك يقع العلم الضروريّ بالأخبار.

قيل له: إن الوجه الذي به أبطلنا قولهم في الحجة الواحد يُبطل ما ذكرته، من إثبات الحجج؛ لأن العلم الواقع عنده، إذا كان ضروريًا بالعادة، لم يكن حال المخبرين معتبرًا، على ما قدّمناه. وإنما قدّر القوم أن العلم، إذا وقع بخبر بعضهم دون بعض، وجب أن يكونوا على حالةٍ يتميّزون بها من غيرهم.

فإذا صحّ، بما قدّمناه، بطلانُ ذلك، ومفارقته للأدلّة، على ما بيّنّا، فقولهم في ذلك كقول مَن يقول في المخبرين: إنه يجب أن يكونوا أنبياء ورسلًا، حتى يصحّ أن يقع العلم بخبرهم. فإذا كان فقد الدلالة في ذلك يبطله فكذلك القول فيما ذهبوا إليه.

وبعد، فإنه يقال لهم: ومن أين أنّ جميعهم حجةٌ، مع أن بعضهم يخبر، فلا تعلم صحة ما خبّر به، حتى يخبّر آخرهم، فتعلم عند ذلك؟ فيجب، على

هذا القول، أن يكون الحجة هو الآخر، وإن لم يتميّز لنا من غيره. وفي هذا إبطال القول بحجج كثيرة؛ ورجوعٌ إلى أن الحجة واحدة.

فإن قال: كذلك أقول، لكني أقول، في كل خبر تُعلم صحته، إنه لا بد فيه من حجة، ولا بد من أن يكثروا في العالم، ليصحّ أن يعرف العقلاء صحة الأخبار.

قيل له: إنما أبطلنا، بما قدّمناه، القولَ بأن خمسةً هم الحجة، أو العشرين، على ما ذهب إليه بعض المتكلمين. فأما أنت فيما سألت عنه، فقولك يَبْطل بما ذكرناه الآن، من أن ذلك الخبر يجب أن يعتبر، دون ما تقدّمه.

وهذا يُبطِل القول بأن العلم يقع عند خبر جماعة؛ بل لا يمتنع أن يكون أكثر الناس علموا صحة هذا الخبر، من حيث سمعوا أولًا الخبر من الحجة، وإن كان منهم مَن سمعه بعد سماع خبر غيره، فلم يعلم إلا عند خبره. وهذا يبطل القول، بما دللنا عليه، من أن العادة في الأخبار جاريةٌ على طريقة واحدة.

فإن قال: إنه تعالىٰ عَلِم أن الصلاح في أن ينكتم أمر الحجة، فأجرى العادة بألا يسمع خبره إلا بعد خبر غيره.

قيل له: وما الصلاح[١] في ألا يُعرف بعينه، ليكون أقرب إلى المعرفة[٢]؟ وإذا جاز أن يُعرف الرسول بعينه، ليقصد فيعرف من قبله ما هو حجة فيه؛ فكذلك القول في الحجة الذي يُعرف الخبر من قبله.

على أن حاله لا تظهر، وإن اقتربت أحوال الناس فيه:

ففيهم مَن سمع قبله، خبر جمع عظيم، وفيهم مَن لم يسمع قَبْله، إلا خبر عدد يسير، وذلك يؤدّي إلى ما ذكرناه.

---

(١) الصلاح: هو النفع أو ما أدّى إليه. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٨٦). ضدّ الفساد. وكل ما عُرّي عن الفساد يسمّى صلاحًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦).

(٢) المعارف: إن المعرفة والدراية والعلم نظائر. ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب. إنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٦). المعرفة هي العلم بعينه. (تمهيد الأصول للطوسي ص ١٩٠).

فإن قال: لمّا علمت أن العادة في الخبر لا تختلف حكمت في جميعهم أنهم حجة؛ لأن التقدّم والتأخر لم يؤثر في وقوع العلم عند سماع خبرهم.

قيل له: كأنك تقول إنهم بمجموعهم حجةٌ واحدة، أو تقول إن كل واحد منهم حجة.

فإن قال: كل واحد منهم حجة فقد عاد إلى ما قدّمناه، من أنه كان يجب أن يقع العلم عند خبر آحادهم، وأن تختلف أحوال المكلفين في العلم الواقع لهم لصحة الإخبار.

وإن قال: إنهم بكمالهم حجة واحدة فقد رجع إلى ما يريده، وإنما خالف في العبارة؛ لأنه لا بد من أن يجوّز على كل واحد منهم الغلط. وإنما لا يجوز على جميعهم، ويقول فيهم إنهم يعرفون ما خبروا عنه باضطرار، أو على بعض الوجوه. وهذا يقارب ما يقوله، وإن كان قائله مُقدّمًا عليه بالدعوى.

فإن قال: أقول إنهم بكمالهم حجة، من حيث لا يغيّرون ولا يبدّلون في سائر أحوالهم.

قيل لهم: إذا كان العلم الواقع، عند خبرهم، لا يتعلّق إلا بصدقهم في الخبر، فإنما يجب أن يحكم أنهم بكمالهم كالحجة الواحدة في الخبر خاصة، دون ما عداه مما لا تعلّق للعلم به.

[في بيان أن الكذب يجوز على المخبرين في غير ما يؤديه من الأخبار]

فإن قال: إن لم يكن للعلم به تعلّق فلا بد من أن يكونوا، في سائر أحوالهم، حجةً لنعلم أن الكذب لا يجوز عليهم.

قيل له: قد بيّنّا أن وقوع العلم بصحة خبرهم يقتضي أن الكذب لم يقع منهم في هذا الخبر، وبيّنّا أن ذلك يغني عمّا عداه من أحوالهم. فمن أين أن الكذب لا يجوز عليهم، فيما عدا ذلك؟ وليس لهم أن يحملوا حالهم على حال الرسول، صلّى الله عليه، الذي يقول: إن الكذب لا يجوز عليه في غير ما يؤدّيه، كما لا يجوز عليه فيما يؤدّيه، على ما دللنا عليه من قبل.

لأنّا قد بيّنّا أن ذلك إنما يجب لكون الرسول حجةً فيما يؤدّيه عن الله تعالىٰ. وليس كذلك حال المخبرين؛ لأن العلم يقع عند خبرهم باضطرار. فخبرهم كالطريق للعلم. فلا يجب أن يعتبر، في وقوع العلم، إلا بوقوعه على الطريقة المخصوصة، دون ما عداه من أحوالهم، كما أن الإدراك، لما كان طريقًا من طرق العلم، لم يجب في العلم الواقع أن يعتبر سواه. فلذلك يجوز أن يكون واثقًا بما أدركه، مع التباس غيره عليه.

على أنّا قد بيّنّا أن الخبر كالطريق للعلم، من جهة العادة؛ فلا يجب، من الاطراد فيه، ما يجب في الإدراك. فمن أين أنه يجب في المخبرين أن يكونوا حجة، من حيث يقع العلم عند خبرهم؟

وقد بيّنّا مفارقة حالهم لحال الرسول، صلّى الله عليه، فيما له حكمنا بأن الكذب لا يجوز عليه. فليس لأحدٍ أن يحمل حال المخبرين، في هذا الوجه، على حال الرسل عليهم السلام.

فإن قال قائل: إنما نجعلهم حجة من حيث ظهر العلم عليهم. ومن حق العلم ألا يظهر إلا على مَن لا يجوز أن يغيّر ويبدّل، كالأنبياء عليهم السلام.

قيل له: إن كان المعجز إنما ظهر عليهم، لكي يقع العلم الضروريّ عند خبرهم، فمن أين أنهم لا يغيّرون ولا يبدّلون؟ وإنما نقول، في الأنبياء، إنهم لا يغيّرون ولا يبدّلون، لا لمكان المعجز فقط، لكن لمكان ما تحمّلوه من الرسالة. ولو صحّ ظهور المعجز عليهم، من دون تحمّل الرسلة، لم يكن ذلك بواجب. فمن أين أن الذي ذكروه صحيح مع تسليم ما ادّعوه من ظهور المعجز؟

على أنّا دللنا، مِن قبلُ، على أن المعجزات لا تظهر إلّا على الرسل عليهم السلام. وذلك يسقط ما ادّعوه.

وبعد، فلو ظهر المعجز على المخبرين، أو كثر ذلك، حتى يصير عادة، وفي ذلك نقض كونه معجزًا.

وبعد، فقد كان يجب أن يتميّزوا من غيرهم بذلك المعجز، وذلك يؤدّي إلى أن يُعلم على مَن يقع العلم الضروريّ عند خبره، وفي ذلك نقض ما قدّمناه في باب الأخبار.

فإن قال مَن يسلك طريقة «عبّاد» في هذا الباب: إن المعجز الذي يظهر عليهم هو العلم الواقع عند خبرهم؛ لأنه إذا وقع، عند خبرهم دون خبر غيرهم، فقد أبينوا به كإبانة الأنبياء من غيرهم، وهذا صفة المعجز.

قيل له: أيجب كونه معجزًا، إذا أبينوا، بوقوع العلم عند خبرهم، ممن ساواهم في صفتهم، حتى يُعلم ما أخبر عنه باضطرار لعلمهم، أو يجب ذلك إذا أبينوا ممَن خالف حالُه حالهم في هذا الوجه؟

فإن قالوا: بالوجه الأول.

قيل لهم: فبيّنوا أولًا أنهم قد أُبينوا ممن ساواهم في هذا الوجه، ليتم لكم القولُ بأن وقوع هذا العلم، عند خبرهم، معجز.

فأما إذا لم يصحّ ذلك، وكانت العادة جاريةً على طريقة واحدة، في أن كل عدد ساوى هذه العدة في قدر العدد وفي علمهم بما خبروا [عنه باضطرار، فلا بد من أن يقع العلم] عند خبرهم، على ما دللنا عليه من قبل. فمن أين أن وقوع العلم معجز ولم تحصل به الإبانة؟

فإن قالوا: بالوجه الثاني.

قيل لهم: فمن أين أنهم قد أُبينوا من ذلك الغير، وما أنكرتم أن هذه الإبانة بمنزلة جرى العادة بأمر، دون أمر، إذا تغيّرت حالهما في الوجه الذي تتعلّق العادة به؟ أوليس قد عرفنا أن العلم بالصنائع يقع لمَن مارس ذلك، إذا كان عاقلًا؟ ويبيّن ذلك من الصبيّ، وممّن لم يمارسها. وكذلك حفظ المدروس، إلى غير ذلك، أفيجب أن يكون ذلك معجزًا؟

فإن قال: لا يجب ذلك؛ لأن العادة في الأصل جرت بذلك.

قيل له: فكذلك القول في الأخبار.

على أن هذه الطريقة توجب عليه أن العلم الواقع علمٌ لآخر المخبرين؛ لأنه الذي أبين من غيره، من حيث لم يقع العلم إلا عند خبره. وهذا يوجب تعيين الحجة، وأن العلم يقع عند خبره، وألا يُعتدّ بخبر مَن تقدم. وقد أبطلنا هذا القول من قبل.

[في بيان أن المخبر ليس حجة وليست حاله كحال النبيّ]

وقد قال شيخنا «أبو هاشم»، رحمه الله، إن كان يجوز أن يُبان المخبر بالمعجز الذي هو العلم بصحة خبره، فهلّا جاز أن يبان بسائر المعجزات، من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، كما نقوله في الأنبياء، لأنه ليس لبعض المعجزات من الحكم إلا ما لسائره في هذا الباب؟ وهذا يوجب كونهم أنبياء متى جوّزه، أو ينقض قيام الدلالة على أن الأنبياء يختصّون بالمعجزات. وبيّن أن هذا القول يبطل عليه أن المعجز من حقّه أن يُبيّن الرسول من غيره.

قال[١]: ويجب أن يكون مَن يُبان بذلك معيّنًا [حتى] يصحّ أن يميّز من غيره، لأنه لا يجوز أن يقال إنه يُبان بأمرٍ ولا يتميّز شخصه من شخص غيره، حتى يُعلم بأن الذي ظهر [إبانة] له؛ وهذا ينقض قوله إن الحجة لا يعرف بعينه، وألزمه أن يعرف بقوله التوحيد والعدل إذا أخبر عنه، كما يعرف بقوله صحة ما خبّر عنه من البلدان وغيرها؛ لأن ما أوجبه أن يُبان في أحدهما يوجب أن يُبان في الآخر وهذا يوجب الاستغناء عن الأدلّة العقلية في هذه الأمور.

وبيّن[١] [أن] الأصل الذي قادهم إلى هذا القول الفاسد أنهم ظنّوا أن القرآن لا يصحّ أن يُستدلّ به على نبوّة النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم؛ لأنه قد تقضى وعُدِم، كذلك سائر المعجزات، وأنه لا بد من أمرٍ من الأمور تُعلم به النبوّات. فزعموا أن، بقولهم، تعلم صحة نبوّة الرسول، عليه السلام. وإنما يُعلم ذلك إذا وقع العلم بخبرهم عن البلدان، فنعلم أنهم حجة؛ فإذا خبّروا بصحة النبوّة قام مقام المعجز.

(١) أي أبو هاشم.

وبيَّن، رحمه الله[١]، أن هذا الأصل في نهاية الفساد؛ لأن القرآن[٢] إن لم يكن معجزًا لتقضيه، فكذلك القول في العلم الواقع عند خبرهم؛ لأنه قد ينقضي في حال النوم، ولأن العلم لا يبقى عند هذا المخالف.

وبيَّن أن العرض لا يمتنع أن يكون دلالة، وكذلك لا يمتنع أن يُستدل بالمتقضي من الأمور، وبيّن أنه لا بد من ذلك فيمن يشاهد المعجز؛ لأنه إنما استدلّ به عند وجود آخره وتكامل وجوده. وإذا تكامل، واستدلّ، صادف استدلالُه حال عدمه أو عدم أكثره. وإذا صحّ، والحال هذه، أن يستدلّ المشاهد للقرآن ولمجيء الشجرة وتسبيح الحصى على نبوّته، فما الذي يمنع من أن نستدلّ نحن بذلك، إذا علمنا حدوثه على وجه ينقض العادة؟

وبيَّن أن على مذهبه لا يمكن أن يُعلم أن هذا العلم واقعٌ عند خبر الصادق، فضلًا عن أن يكون ممّن لا يغيّر ولا يبدّل في سائر الأخبار.

وتقصّي القول في ذلك، والذي أوردناه، يبيّن أصل الكلام في كل قول خالف ما ذكرناه في الأخبار.

[في أن المخبر لا يجب أن يكون مؤمنًا ولكن عالمًا عاقلًا]

فإن قال قائل: إنكم قد أفسدتم قول مَن خالف في هذا الباب، وبيّنتم أنهم مدّعون لما لا دليل عليه من كون المخبرين مؤمنين، وأنهم حجة أو حجج على ما بيّنتموه. أفتقولون إنّا نجوّز ما قالوه من أن المخبرين حجة أو مؤمنون، أو يقطعون على أنه لا معتبر بذلك، وأنه لا يقع للعلم بخبر الكفّار والفسّاق، ومَن يجوز أن يغيّر ويبدّل، كما يقع بخبر المؤمنين؟

قيل له: إنا قصدنا بما تقدم فساد مذاهبهم. والذي يقول شيوخنا في هذا الباب أنه لا معتبر بكونهم مؤمنين، وإنه إنما تعتبر كونهم عقلاء عالمين بما

(١) أي أبو هاشم.

(٢) القرآن: ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جليّ. هو اسم على غير مشتقّ، خاص لكلام الله. قال بعض الفضلاء: القرآن في الأصل مصدر قرأت الشيء، بمعنى جمعته، أو قرأت الكتاب، بمعنى تلوته. ثم نقله أهل الكلام إلى مدلول المقروء، وهو الكلام الأزلي القائم بذاته. (الكليات ص ٢٦٤).

خبّروا عنه باضطرار[١] على ما تقدم ذكره وقد دلّوا على ذلك بأن أسرار الملوك وأخبارهم قد ثبت وقوع العلم بها، وإن كان لم ينقلها إلا الكفار. وكذلك فقد صح، في البلاد التي يغلب عليها الكفر أو المذاهب الفاسدة، أن يخبرهم، قد نعلم أخبار بلادهم وأخبار ملوكهم. فقد صح أن اختلاف أحوال الناس في الأديان لا يمنع من أن يعلم، بأخبارهم، صحة ما يخبّرون عنه، مما يختصّون به، فيجب، بهذه الوجوه، أن يكون الخبر طريقًا للعلم، متى كان المخبرون بالصفة التي ذكرنا، وأن لا يعتبر ما عداه.

يبيّن ذلك أنه كان يجب، لو لم يكن الأمر كما قلناه، أن يكون في بلاد الكفار لا يعلم أهلها أخبار ما قرب منها، حتى لا يعرف مَن لم يشاهد محال البلاد محالها بالأخبار، ولا خبر ملوكها، وما يجري فيها من الأمور الظاهرة. وقد علمنا أن ذلك ممتنع فيهم، كامتناعه في بلاد الإسلام. وليس يمكن أن يقال إن فيهم مَن لا يغيّر ولا يبدّل، مع علمنا أن إظهار الكفر قد شمل جماعتهم، وكذلك كان يجب، في بلاد التشبيه والجبر. وفساد ذلك يبيّن صحة ما قدّمناه.

وعلى هذا القول، يصحّ التخلّص مما يتعلّق به اليهود[٢] في نسخ الشرائع؛ لأنهم يقولون: إنا نعلم من دين موسى، باضطرار، أن شريعته لا تنسخ، فلذلك لا ننظر في معجزات نبيّكم عليه السلام، كما أنكم لا تنظرون فيمن يدّعي المعجز في هذا الوقت، لما علمتم من دين محمد، عليه السلام أنه لا نبيّ بعده.

فنقول لو علمتم ذلك لعلمناه من جهتكم. وعلى قول المخالف لا يصح ذلك؛ لأنهم كفّار، وبخبرهم لا يقع للعلم. فيجب أن يجوّز ما ذكروه، وإن لم يصل إلينا ذلك. ولولا صحة هذا المذهب لكان ملوك الكفار لا تنكشف لنا

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٣ من هذا الجزء.

(٢) شعبٌ من الساميين، كتابهم المقدّس هو التوراة، وهم أتباع النبي إبراهيم، وإسحٰق، ويعقوب الملقّب بإسرائيل، كان أكثرهم يسكن المدينة وضواحيها عند ظهور الإسلام. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/١١٦).

أخبارُهم وأسرارُهم، لأن الذي يختلطون بهم كفار. وهم الذين ينقلون أخبارهم. والقائل بهذا القول يقارب؛ في هذا المذهب الفاسد، قول السمنية[١]، إذا وقعت الأخبار أصلًا.

فصل في أن العلم بخبر الواحد أو الجماعة، لمقارنة أمارة وسبب وما يتصل بذلك، لا يقع

[في بيان حال الخبر الذي يقع العلم عنده وشرائطه]

قد حُكِيَ عن «النظام»[٢] أنه كان يجوّز وقوع العلم الضروري بخبر الواحد، إذا قارنه سبب؛ ويقول، في الجماعة إذا خبّرت، إن العلم قد لا يقع بخبرها، إذا لم يقترن بخبرها السبب. وربما جعل السبب كالشرط في وقوع العلم، وربما جعله مقتضيًا لأن يقع العلم. ومثّل ذلك بالمخبر الواحد عن موت مَن تقدّم لنا العلم بشدّة مرضه، وشاهدنا، عند خبره، الأمارات والآلات التي لا تصلح إلا للموتى. ويقول: كما أن هذه الأسباب تقوّي حال هذا الخبر الواحد، فقد يرد التواتر بأمرٍ، وهناك سبب يقوّي خلافه، فيمنع من وقوع العلم.

ويجوز أن يُقال، في نُصْرة قوله، إن هذه الأسباب تجري مجرى العلامات التي بين المخبَر والمخبِر. فإذا كانت تقوّي الخبر، وتقتضي العلم فكذلك الحال في هذه الأسباب. وإذا جاز، بالتعارف، أن نعرف الأمور عند الخبر الواحد ـ ولولا التعارف لم يُعلم ذلك ـ فكذلك القول في الأسباب ألا ترى أن مَن بنى على هيئة المسجد تعلم عند مشاهدته، إذا أخبر الواحد بأن فلانًا قد جعله مسجدًا، ما يُعلم بخبر التواتر؟ وكذلك القول في فتح الباب للإطعام؛ وحصول علامات ذلك أن الخبر الواحد، عنده يحلّ محل الخبر

---

(١) وهم جماعة من دهريّة الهند، كانوا يقولون بالتناسخ، وينكرون العلم عن طريق الأخبار. ويقولون لا طريق إلى العلم إلّا بواسطة الحسّ. (المنية والأمل ص ٥٥).

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

المتواتر. وإذا شاهد النار العظيمة فالخبر الواحد في وقوع الحريق يحلّ محل الخبر المتواتر. وهذه أمور لا يصحّ [دفع وقوع العلم بها كما لا يصحّ] دفع وقوع العلم بالبلدان والملوك. ولو جاز دفع ما قلته لجاز «للسمنية» دفع الأخبار أصلًا.

واعلم أن الذي بيّنّاه، من أن الخبر، الذي يقع العلم عنده، يجب أن يختصّ بشرائط، من عددٍ وصفة، وأن العادة فيه مستمرة، يُبطل هذا القول، متى قيل إن العلم يقع بالخبر.

فإن قال: إني لا أقول إنه يقع بالخبر وحده، لكنه يقع به وبالسبب.

قيل له: ليس يخلو ذلك السبب، بانفراده، من أن يُعلَم به ذلك الأمر الحادث، أو لا يُعلم به ذلك.

فإن كان يُعلم به فلا مدخل للخبر في هذا الباب؛ لأن العلم يقع، عنده بالعادة، أو على طريق الاستدلال. وذلك غير ممتنع عندنا في كثير من الأسباب.

يبيّن ذلك أن أحدنا، لو علم في بعض النساء أمارة الحمل، ثم حصل الولاد عند اجتماع جمع من النساء، لصحّ أن يعلم أن ذلك الولاد يختصّها دون غيرها، وقع الخبر عن ذلك أو لم يقع. وقد تكون بين الواحد وغيره مواطأة وعلامة، فإذا اتفق ذلك علم الحادث بضرب من الدليل.

وعلى هذا الوجه، يعرف الواحدُ منّا خط غيره، وتراجم غيره، حتى لا يجوز أن يكون الكتاب المتضمن لذلك إلا ممن واطأه. وهذه أمور معقولة تنقسم إلى وجهين:

أحدهما العلم يقع عنده باضطرار[(١)] من جهة العادة[(٢)].

والآخر يحصل عنده، على طريقة الاستدلال بأمور معقولة. ولا مدخل للأخبار فيما يحلّ هذا المحل؛ لأنه، بانفراده، يقتضي العلم. وإن طابقه الخبر فعلى وجه التأكيد.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٣ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣١ من هذا الجزء.

وقد يبعد عهد الرجل بولده وأخيه؛ فإذا شاهده خفيت عليه حالُه، حتى تتبيّن بأمارات في صورته، فيعرفه عند ذلك، كما قد يعرفه عند أول مشاهدة، واختبار. فما يجري هذا المجرى لا وجه لأن يُعدّ في هذا الباب؛ لأن الخبر، وإن لم يقترن به، فالعلم حاصل.

فأما إذا كان السبب لا يقتضي هذا العلم؛ وإنما هو طريق لغالب الظن، فلو وقع العلم بالخبر المتقدم له أو المتأخر لوجب أن يكون الخبر هو المعتبر. وإذا كان كذلك فيجب ألا يقع إلا إذا كان العددُ فيه والصفةُ ما قدّمنا ذكره.

فإن قال: إذا كان سماعه للخبر الأول يقتضي الظنّ، ثم تتزايد قوّة الظن، إذا تكرّرت الأخبار، ثم يقع له العلم؛ فهلّا جوّزتم أن تكون الأمارات المقتضية للظنّ تنضاف إلى الخبر، كانضمام الخبر إلى الخبر، فيقع بمجموعها العلم؟ ولم قلتم إن الأسباب لا معتبر بها أصلًا، مع أن لها من التأثير في الظن ما قد يزيد على تأثير الأخبار؟

قيل له إن الأسباب على ضربين:

منهما ما يحلّ محل الخبر، فلا يمتنع، عندنا، أن ينضاف إلى الخبر، كما لا يمتنع في المفهوم بالإشارة أن ينضاف إلى الخبر. وقد بيّنّا الحال في ذلك.

وأما إذا لم تكن الحال هذه فطريقه مخالف لطريق الخبر، فلا يصح أن يكون له تأثير في تغيّر الأخبار عما يجب إثباتُها عليه، من العدد والصفة؛ لأن هذه الأمارات لا تكون أقوى من المشاهدة.

وقد علمنا أن الواحد منّا قد يشاهد شخصًا، فإذا لم يعرفه بعينه واحتاج إلى الخبر في ذلك، لم يكن لتقدّم المشاهدة تأثير فيه.

[في بيان أن لا اعتبار للظنون في الأخبار]

يبيّن ذلك أن الذي له وقع العلم بالأخبار ليس هو تقدّم الظنون، حتى يجعل انضمام السبب إلى الخبر بمنزلة انضمام الأخبار بعضها إلى بعض؛ لأنه لو لم يحصل له الظن لم يمتنع وقوع العلم له، عند آخر المخبرين؛ بل لو

كذّب ذلك، واعتقد أن الخبر لا يوجب العلم أصلًا، لم يؤثر في هذه [القصة]. ولولا أن الأمر كذلك لوجب في «السُّمَنِيّه» ألا يقع [لها] العلم بالأخبار، ولوجب، فيمن كذب بمحمد، صلّى الله عليه وسلّم، من اليهود وغيرهم، أن لا يقع لهم العلم بمعجزاته، مع بذلهم المجهود في ألّا يصح ذلك. وإذا لم يكن، يتقدم الظن ونبوّته على الترتيب، معتبر في هذا الباب، فقد سقط ما سأل عنه.

على أنّ الخبر، على ما ذكرناه، قد صار طريقًا للعلم، وإن كان للعادة فيه مدخلٌ. وما هذه حاله لا معتبر فيه بالظنون المتقدمة، كما لا يعتبر مثله في الإدراك، ولا في الدراسة للحفظ، وممارسة الصنائع للتعلم، وإن كان في ذلك ما يكون [طريقًا]، على جهة الوجوب، وفيها ما يكون كذلك على جهة العادة. ولولا أن الأمر كذلك لوجب في هذه الطرق ألا يصح أن تقتضي العلم بأن يقع معًا، أو في أوقات متقاربة؛ لأن اعتبار الطريق وزيادة قوّته على الأوقات لا يمكن أن يُعتبر.

فإن قال: هلّا جوّزتم في الأخبار، خاصةً، أن يعتبر فيها الظن وتزايدُ قوّته؛ لأنه مبني على هذه الطريقة؟ وليس كذلك حال الإدراك، والحفظ، وغيرهما؛ لأن كل ذلك مبني على المعرفة، وإنما يُلتمس بالمشاهدة المتكررة لزومُ العلم في القلب على وجه لا يختلف. وإذا كان حال الخبر ما ذكرناه صحّ ما ألزمناكم.

قيل له: قد بيّنا أن ذلك لا يجب أن يعتبر في الأخبار؛ لأن ذلك واجب، فيمن اعتقد أنها لا تقتضي العلم ولا الظن، ألا يحصل له العلم واليقين، على ما بيّناه؛ وفساد ذلك ظاهر.

فإن قال: إن القوم، وإن اعتقدوا فيها أنها لا توجب العلم، فإنهم يجعلونها أمارة الظنّ؛ لأن الوجه، الذي منع عندهم أن يكون طريقًا للعلم، هو الوجه الذي اقتضى، عندهم، أن يكون موجبًا للظنّ وأمارةً فيه، على ما يُحكى عنهم من العلل، في هذا الباب، فإذا صحّ ذلك سلم ما قدّمناه، من اعتبار الظنّ. وهذا يوجب أن السبب مع الخبر كبعض الأخبار مع بعض.

قيل له: فيجب، على هذا القول، أن يكون الاقتصار على الأسباب، إذا كثرت، فتكون، بانفرادها، بمنزلة السبب مع الخبر، أو الأخبار بانفرادها؛ لأنها، وإن انفردت عن الأخبار، فقد يتزايد قوة الظنّ فيها، كما يتزايد ذلك في الأخبار؛ وهذا يُبطل قوله: إنه لا بد من الخبر مع السبب.

[في بيان استحالة كون الظنّ علمًا]

فإن قال قائل: جوّزوا أن تكون الأسباب، إذا كثرت، كالأخبار، وإن كان «النظّام» لا يقول به للعلّة التي قدّمتموها[1]، وما أنكرتم من وجوب ذلك؛ لأن العلم الذي يقع عند الخبر الأخير إنما يحصل علمًا، بأن يبلغ الظنّ، الذي تقدّمه، في القوّة نهاية ما يمكن، ويصير علمًا. وإذا كان كذلك فالأسباب في ذلك كالأخبار.

قيل له: إن الظن يستحيل أن يصير علمًا، أو يكون سببًا للعلم؛ لأنه إن كان مخالفًا للعلم فجنسه لا ينقلب، وليس بمولّد للعلم، وإن كان مِثلًا له، بأن يكون اعتقادًا. فمحال أن ينقلب، فيصير علمًا؛ لأن ما هو علم منه يحصل كذلك في حال حدوثه.

يبيّن ما قلناه أنه لو أوجب العلمَ لوجب في الظنّ الأول، عند الخبر الأول، أن يوجب العلم؛ وذلك يوجب الاستغناء عن الأخبار وتكرّرها. وكذلك، فلو كان علمًا ولم يخل من أن يعتبر علمًا، لأمر يوجبه، لوجب ذلك فيه، وإن لم يسمع من الخبر إلا ما تقدم. وقد علمنا أن العادة لا تؤثر في مثل ذلك؛ وهذا يُبطل ما سأل عنه.

فإن قال: جوّزوا أن يصير الظنّ علمًا، على طريقة «أبي هاشم»، رحمه الله؛ لأنه يجوّز، في الاعتقاد[2] الذي ليس بعلم، أن يصير علمًا، كما يجوّز في العلم، الذي ليس بمتعلق بشيء أن يصير متعلقًا به.

---

(١) راجع ص ٣٨٥.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٤٤ من هذا الجزء.

قيل له: إن الظنّ لو صار علمًا لكان لا بد من أمر لأجله يصير كذلك؛ لأنه يغيّر صفة علمه في حال البقاء. ولو كان كذلك لكان إنما يصير علمًا لعلم آخر يقارنه، كما قاله في التقليد[١]: إنه إذا قارنه علم من جنسه صار علمًا. ولو صحّ ذلك كان لا بد من القول بأن العلم يَحدُث عند كمال الخبر، ثم يصير الظنّ المتقدم علمًا.

وقد علمنا أن هذا العلم قد أغنى عن كون ذلك الظنّ علمًا؛ بل عن وجوده. وهذا يبيّن أن هذا القول لو صحّ كان لا يؤثر فيما سأل عنه السائل؛ لأنه ظنّ أنه إنما يصير علمًا بمخبر الخبر من جهة قوّة الظنّ المتقدّم. وعلى ما بيّناه الآن إنما يصير ذلك الظنّ علمًا، إن صح ذلك فيه لأجل العلم المتخلص.

وبعد، فإن الاعتقاد إنما يصير علمًا لوجوه مخصوصة، لأنه بجنسه لا يصير علمًا على ما بُيّن في غير موضع. فلو كان الظنّ المتقدم يصير علمًا من غير أن يقارنه علم، لكان لا بد من وجه يصير لأجله كذلك. وكل الوجوه التي تؤثر في هذا الباب معدومة. وكيف يمكن أن يُقال في ذلك الظنّ إنه يصير علمًا؟ وليس له أن يقول: إنه يصير كذلك؛ لأنه من فعل الله تعالىٰ، كالعلوم الضروريّة؛ لأن الظنّ من فعل العبد، ولا يجوز، فيما هو من فعله، أن ينقلب، فيصير فعلًا لله تعالى.

وهذا يبيّن أن، على طريقة «أبي هاشم» لا بد من أن يقول بوقوع علم حادث من قِبَله تعالىٰ، عند آخر الأخبار؛ ثم يقول، عند ذلك، إن الظنّ، إذا كان من جنسه، لم يمتنع أن يكون علمًا، كما يقوله في التقليد.

وقد بيّنّا أن هذا، وإن صحّ، فإنه غير نافع للسائل، فيما طلبه بسؤاله؛ لأنّا قد بيّنّا أن وقوعَ هذا العلم الضروريّ، الذي لا بد منه عند آخر

---

(١) التقليد: قال القاضي عبد الجبار: التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجّة وبيّنة حتى يجعله كالقِلادة في عنقه. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيرى أن التقليد «هو قبول قول الغير من غير حجّة أو شُبهة». (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

الأخبار، يغني عن جميع ما تقدّم من الظنون، حتى يكون وجودها كعدمها. وإنما نقول بتقدمها، لا لأنه يُحتاج إليها لكي يحصل الظنّ، لكن لأن من حق الأمارات أن تقتضي غالب الظنّ في العقلاء. فلو اعتقدوا فيها ما يُخرجها من كونها أمارة، ولم تحصل لهم الظنون، لم يمنع ذلك من وقوع العلم الذي ذكرناه.

يبيّن ما قلناه أن خبر المخبرين عمّا علموه باكتساب يقتضي غلبة الظن للسامع؛ لأن الوجه الذي له يُظَن، ويقوّي ظنّهُ فيما يسمعه من الأخبار عن البلدان، قائم في الخبر عن التوحيد والعدل؛ ثم لم يجب في ذلك أن يصير علمًا، لمّا لم يتكامل فيه الشرط الذي صار، لأجله، طريقًا للعلم. فكذلك القول في الأساب إنها، إذا انفردت، لم يحصل فيها ما يوجب كونَها طريقًا؛ وهي بمنزلة الأخبار عن الأمور المعلومة باكتساب.

وبعد، فإن الكلام، فيما يكون طريقًا للعلم الضروريّ، ومَا لا يكون طريقًا له، لا تُستعمل فيه طريقة المقايسة، كما لا يستعمل ذلك في طرق الإدراك. وإنما نرجع فيه إلى ما نجده من أنفسنا. ولولا صحة ذلك لما أمكننا إثبات طرق للعلم ونفيُ ما عداه.

وكذلك القول، فيما هو طريق العلم المكتسب، إنه لا بد من أن نرجع فيه إلى ما نجده، ونختبره من أحوالنا، ونعلم، عند ذلك، أن حالَ غيرنا كحالنا فيه، على ما تقدم ذكره.

فإذا ثبت ذلك، وعلمنا في الأخبار، إذا تكرّرت، أن العلم الضروريّ يقع عندها، وعلمنا أن الأمارات والأسباب، إذا كانت خارجة عن طريقة الأخبار، لا يجب وقوعُ العلم عندها، فيجب إبطال قولِ مَن قاس هذه الأمارات على الأخبار، كما يبطل قول مَن قاس الأخبار عن العدل والتوحيد على الخبر عن البلدان والملوك؛ ويجب أن نقرّ كل واحد من هذه الأمور على ما نجده عليه.

[في مخالفة النظّام حول دور السبب في الخبر]

ولعلّ «النظّام» إنما جعل للأسباب[١] مدخلًا مع الأخبار في وقوع العلم، ولم يجعل لها، بانفرادها، مدخلًا في وقوع العلم الضروريّ، لما قدّمناه. ولو بلغ في التأمّل حقّه لعلم أنها، إذا انضافت إلى الخبر، فهي بمنزلتها إذا انفردت عنه.

فأما ما يسميه الواحد منّا من الصراخ والصياح على الموتى، إلى ما شاكل ذلك، فليس يمتنع، في كثير منه، أن يتضمن معنى الخبر، فيقع العلمُ بالأحوال التي تُشاهد من الميت. فليس ذلك من الأسباب الخارجة عن طريقة الأخبار، بل لا يمتنع بها، بانفرادها، أن يقع العلم؛ لأنه، إذا انضمّ معنى الخبر فمخالفته للخبر تغيّر ذلك اللفظ، كمخالفة الخبر بإحدى اللغتين للخبر باللغة الأُخرى.

فأما وضع الجنازة والمغتسل على الباب فليس من هذا السبيل؛ لأنه لا يتضمّن معنى الخبر؛ وإنما يدخل في باب الأمارات التي يقع الظنّ عندها، وإن كان المشاهد لذلك تقدّمت له المعرفةُ بحال المريض وشدّة مرضه، كان ظنّه في ذلك أقوى؛ وإن علم من حاله ما جرت العادة [به] أنه لا يعيش معه، لم يمتنع أن يحصل له العلم، لا لأجل مشاهدته لهما، لكن لأن عند ذلك يتذكر الأحوال، فيعرف به ما ذكرناه.

فأما إذا لم تكن الحال هذه فإن العلم لا يقع له، اقترن به الخبر أو لم يقترن. ولو جاز ادّعاء العلم، إذا اقترن به الخبر، لجاز ادّعاؤه، وإن لم يقترن به ذلك، لأن الأمر متقارب فيهما جميعًا. ولذلك يجوّز أحدنا، مع مشاهدة ذلك، أن يكون بعض المجاز أظهره من غير موت حادثٍ في الحقيقة، أو أظهر ذلك بضرب من المنفعة[٢] أو المخافة.

---

(١) السَّبب: كل صفة أو قوّة في شيء تُوجِب صفة أخرى. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). ما يجب الشيء بوجوده ويمتنع بعدمه. (أصول المعارف ص ٥٧).

(٢) راجع الحاشية (٤) صفحة ٨٥ من هذا الجزء.

وعلى هذا الوجه، ينكشف، في كثير منه، أن الموت[1] لم يكن حاصلًا. ولا يجوز أن ينكشف، في الأخبار الموجبة للعلم، خلاف ما علمناه فيها. وليس يمتنع في الظنّ أن يقوى، فيعتقد أحدنا فيه أنه علم؛ لأن الفصل بينهما طريقة الاستدلال وقد يشتبه أحدهما بالآخر؛ لأن للظنّ مزية على الاعتقاد، لما اقترن به، كما أن للعلم مزية؛ فيظنّ أحدنا في أحدهما أنه مثل الآخر.

وهذه شُبهة «النظام» فيما اعتقده، لأنه رأى قوّة الظن عند خبر الواحد، إذا قارنته هذه الأسباب، فاعتقد أنه علم. ولو بلغ في التأمّل إلى حقّه لعلم صحة ما ذكرناه، من الفرق بينه وبين العلم.

على أنه متى اعتبر السبب في وقوع العلم، عند خبر الواحد، لزمه اعتبار مثله في خبر الجماعة. فيجب أن نجوّز ورود الأخبار العظيمة من البلدان والملوك، وإن [لم] نعلم صحتها، مع كثرة العدد، وكونهم عالمين بما خبروا عنه باضطرار؛ لأن ذلك السبب الذي قارن خبر الواحد لم يقارن خبرهم. وتجويز ذلك يوجب أن نصدّق مَن أخبرنا أنه لا يعرف الأمور الظاهرة بالأخبار، من حيث لم يحصل له ذلك السبب، ولم يقترن بما سمعه من الأخبار.

وقد بيّنّا أن تجويز ذلك لا يصحّ، وأنه يجري مجرى تجويزنا، في العاقل الصحيح البصير، ألّا يرى ما يراه مع سلامة الأحوال.

فإن قال: لست أجعل السبب شرطًا في وقوع العلم؛ وإنما أقول: إنه يقع بالخبر، إلا أن يحصل هناك سبَبٌ يمنع من ذلك.

قيل له: فالكلام الذي قدّمناه لازمٌ لك، بأن يجوز في الأخبار العظيمة، لاقتران هذا السبب بها، ألّا يقع للسامعين لها العلمُ.

وهذا يبيّن أن مَن اعتبر السبب في إثبات هذا العلم، أو نفيه، يلزمه، على الوجهين جميعًا، أن يصدّق، في غيره، ألّا يكون قد عَلِم بالأخبار شيئًا، وإن كثرت، وظهرت وفساد ذلك يُبطل التعلّق بالأسباب.

---

(١) الموت: ليس بأكثر من عدم الحياة. إنه عرض يُنافي الحياة والجمادية. (أصول الدين للبغدادي ص ٤٣). الموت ما استحال معه النمو والإحساس، ولم تصحّ معه القدرة والعلم. (تصحيح الاعتقاد ص ٧٤).

فأما إذا كان الذي يُذكر من السبب يحصل العلم عنده بالعادة، فهذا مما لا ننكره.

وعلى هذا الوجه، يعرف الإنسان الأشكال، والخطوط، والأشخاص، إلى غير ذلك. وربّما استدلّ بأمور يعرفها، فيعلم بها ما لذلك السبب به تعلّق. وإنما أنكر ما قاله من أن السبب، الذي لا يقتضي العلم على وجه، يجعل خبر الواحد مقتضيًا للعلم.

فقد دخل، في هذه الجملة، ما يكون جوابًا عمّا أوردناه في أول الباب؛ لأن جملة ما تضمنه ذلك الكلام:

إما أن يكون ما بانفراده يمكن أن تُعلَم صحته بالعادة أو الاكتساب.

وإما أن يكون مما لا تأثير له إلا في الظنّ، فإذا انضاف إلى الخبر قوي الظنّ، كما، إذا انفرد، قد يقوى الظنّ به؛ فالتعلّق به بعيد.

وبالله التوفيق.

فصل في أن من حقّ هذا الخبر ألا يؤثر، في صحة العلم به، التكذيبُ والتصديقُ

[في بيان عدم تأثير التكذيب والتصديق في صحة الخبر والعلم به]

قد بيّنّا أنه متى بلغ عدد المخبرين حدًّا مخصوصًا، وأخبروا عن الضروريّ، فالعلم يقع بخبرهم؛ وأنه لا معتبر بما عدا ذلك من الشروط والصفات. فالذي يُحكى عن بعض اليهود، أن العلم إنما يقع بصحته إذا صدّق الناس به، أو لم يكذّب بعضهم به، في نهاية البُعد والركاكة. وذلك لأن هذا العلم قد يقع بالأخبار، كما يقع بالإدراك، وإن لم يخطر بالبال تصدق الغير به أو تكذيبه.

فلو جاز أن يشترط ذلك، في هذا العلم، لجاز أن يشترط مثله في العلم بالمشاهدات، وبسائر ما يحصل عند طرق العلم؛ وإنما يُعَدّ ذلك شبهة، إذا قيل في هذا العلم، إنه يقع اكتسابًا، فيُذكر فيه هذا الوجه فيه، ويقال، إذا كذّب قومٌ

به، فلِم صارَ بأن يصح، لأجل خبر المخبرين، أولى من ألّا يصحّ لأجل تكذيب المكذبين، إلى ما يجري هذا المجرى من الكلام؟

فأمّا إذا كان ذلك العلم من باب الاضطرار فلا شبهة في هذا الوجه؛ لأنّا، متى سئلنا عنه، قلنا إن العلم ضروريّ من قِبَل الله تعالىٰ يختار فعله عند خبر المخبرين، ولا يتغيّر الحال في ذلك بتكذيب المكذّبين، كما لا يتغيّر بجهل الجاهلين.

على أن ذلك يبعد أن يُعترض به في الاكتساب أيضًا؛ لأنه بمنزلة من يُخرج الدليل من أن يكون دليلًا، لأجل الشُّبَه؛ لأن تكذيب المكذبين لا يتعلّق بالمخبر عنه، فلا يصحّ أن يكون دليلًا، كأخبار المخبرين. فعلى هذا الوجه يسقط الاعتراض به أيضًا.

على أنه لا يخلو من أن يُجعَل تصديقهم شرطًا في هذا العلم، أو العلم بتصديقهم شرطًا فيه.

فإن كان يُعتبر الوجه الأول فقد كان يجب ألا يصحّ أن يقع العلم بالأخبار إلا إذا كان ذلك الخبر قد عرفه سائر الناس؛ وصدّقوا به والأمر بخلاف ذلك؛ لأن ما يختصّ كل بلد من الأخبار لا يخطر ببال غيرهم، فضلًا عن أن يصدّقوا به، وما يختصّ العلماء لا يخطر ببال العامة، حتى يصدّقوا به.

وإن أرادوا الوجه الثاني فهو فاسد بهذا الوجه أيضًا؛ لأنه لا يصحّ أن يَعلم بتصديقهم، والتصديق لم يقع من قِبَلهم، ولأنّا قد نعلم البلدان والملوك بالأخبار، وإن لم نعلم تصديق الناس به، بل لا يخطر ذلك لنا على بال.

وبعد، فلو كان تصديق سائر الناس شرطًا في ذلك لكان تصديق هذا العلم شرطًا فيه أيضًا، لأنه إذا كان تصديقه شرطًا في علم غيره، فيجب أن يكون شرطًا في علم نفسه وهذا يوجب ألا يحصل لنا العلم، بهذه الأخبار، إلا بعد أن يتصوّر المخبر عنه، ونصدّق به، ثم نعلمه بالخبر، وهذا في نهاية الفساد. على أنه إن كان تصديقه شرطًا في علم غيره، وليس شرطًا في علم نفسه، فيجب أن تختلف شروط الأخبار. وقد بيّنّا أن العادة فيها مطّردة.

على أنه إنما يعلم تصديقهم بهذا الخبر بخبر آخر؛ لأنه لا يصحّ أن يشاهد الجميع، فنعرّف تصديقهم. فيجب، في ذلك الخبر أيضًا، ألا نعلم صحته إلا بعد تصديق يتقدم؛ وهذا في نهاية الفساد.

وبعد، فإن العلم بالخبر، إذا وقع، وقد صدّق الناس به، فيجب أن ننظر أنه لماذا وقع؟ إما لخبر وقع؛ أو بالتصديق، أم بهما جميعًا؟

وقد علمنا أن الخبر هو الذي يتعلّق بالمخبر على وجه يجوز أن يكون طريقًا له.

فأما التصديق[1] فإنما يتعلّق بالخبر، لا بالمخبر. فلا يجوز أن يكون طريقًا للعلم بالمخبر عنه. وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين أن يُضامه التصديق أو لا يُضامه، كما أن العلم المكتسبَ[2]، لمّا وقع عن النظر في الدليل، لم يكن بتصديق الغير به اعتبار؛ لأن الدليل له تعلّق بالمدلول، دون التصديق.

فأما وقوع التكذيب، من فريق من الناس، بهذا الخبر فإنه غير مؤثر فيه؛ لأن تصديقهم، إذا لم يعتبر، فتكذيبهم أيضًا لا يؤثر، لمثل ما قدّمنا.

على أن التكذيب مقدور للناس، بالأخبار والمشاهدات، ويمكن أن يفعله الآحاد، وإن لم يصحّ من الجمع العظيم أن يجتمعوا عليه. فقد كان يجب أن يكون ثبات هذا العلم موقوفًا على اختيارهم في التكذيب، والكفّ عنه؛ وهذا بيّن الفساد.

على أن تصديقهم، إن كان شرطًا، فليس يخلو من أن يكون المعتبر فيه أن يكون تصديقًا لهم عن معرفة، أو من دون معرفة.

---

(١) التصديق: التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم. (الذخيرة في علم الكلام ص ٥٤٥). هو أن تحكم عليه (الإدراك) بالنفي أو الإثبات. (أصول الدين للرازي ص ٢١).

(٢) العلم الاكتسابي (الكسبي): معنى العلم الكسبي أنه مما وجد بالموصوف به، وله عليه قدرة محدثة. (المعتمد في أصول الدين ص ٣٤). ما يُحدِثه الله في العبد بواسطة كسبه واختياره، بمباشرة أسبابه. (البداية في أصول الدين ص ١٧).

فإن كان عن معرفة فيجب أن يكون علمهم بصحة الخبر قد تقدّم، ثم لا يخلو حالهم من وجهين:

إما أن يكونوا عرفوا ذلك بهذا الخبر أو بالمشاهدة.

فإن كان بالمشاهدة فحالهم حالُ المخبرين وليس يجب ألا يقع العلم بخبر العدد إلا إذا أخبر كل مَن شاهد، أو يحصل منه ما يجري مجرى الخبر.

وإن كانت معرفتهم حصلت عن خبرهم فقد علموا صحته، من دون تصديق متقدم، فإذا صحّ ذلك في المصدقين صحّ في غيرهم.

وإن كان المعتبر، بتصديقهم، من دون معرفة فقد علمنا أن ذلك لا يؤثر؛ لأن وجوده كعدمه، إذا لم يكن لهم معرفة بما صُدّقوا فيه؛ وذلك يبطل ما تعلّقوا به.

وبعد، فإن تصديقهم يقبح، ولا يحسن، فكيف يجوز أن يُجعل من شرط وقوع العلم بهذا الخبر أن يقع منهم ما يلزمهم الكفُّ عنه؟

[في الدلالة على أن الموقف من الخبر لا يؤثر بصحة علمه]

وبعد، فإن كان الشرط في صحة الخبر، عند السامع، وقوعُ التصديق من سائر الناس ـ وقد علمنا أن في الناس مَن لا يقول بصحة الأخبار «كالسُّمنية» ـ فقد كان يجب ألا يصحّ شيء من الأخبار، على وجه من الوجوه، لأن في الناس مَن يكذّب بصحته، وينفي وقوع العلم به.

فإذا كان الذي به يُدفع به قولُهم، في جملة الأخبار، ما نجد أنفسنا عليه من سكون النفس إلى مخبر الأخبار، فكذلك نبطل بمثله مَن شرط التصديق في ذلك، لأنّا نجد أنفسنا ساكنةً إلى صحة الأخبار، وإن علمنا أن الجميع لم يصدقوا به، لأنّا نعلم أن الأمور الحادثة، التي تعرف بالأخبار عن قرب، لا يصح أن يكون الناس سمعوها، أو تصوروها، حتى يصدّقوا بها، أو يكذبوا، وقد وقع لنا العلم بها إذا تواتر الخبر المخصوص علينا. وهذا هو الواجب في الحوادث كلها، تقارب عهدها أو تباعد، تسامع الناس بها أو لم يتسامعوا. فكيف يصحّ ما شرطه في هذا الباب؟

وإنما تهوّس من تعلّق بهذا الباب، لأنه ظنّ أنه يمكنه القدح بذلك في معجزات محمد، صلوات الله عليه، من حيث يزعم أن اليهودَ كذّبوا بها، أو لم يصدّقوا بصحتها، وفصلوا، بذلك بينها، وبين معجزات موسى، من حيث وقع منهم ومنّا التصديق بها. فجعلوه مفرّقًا بين الأمرين. ولو تأمّلوا الحال في ذلك لعرفوا فساد هذا القول، لأن مَن ينفي النبوّات أصلًا من البراهمة لم يوافقهم في معجزات موسى. فلئن كان ما ذكروه، في معجزات محمد عليه السلام يقدح في صحتها، فالذي ذكرناه عن البراهمة يقدح فيما قالوه.

وهذا شبيه بما يتهوّسون به، من أن نبوّة موسى قد اتفقنا عليها، وكذلك معجزاته قد شهدنا جميعًا بها، فيجب أن تكون ثابتة، دون معجزات محمد عليه السلام ونبوّته. وذلك لأن نبوّة موسى، إن كانت ثبتت بالاتفاق والشهادة، فبعيد أن تثبت؛ وإنما يصح القول بثباتها من جهة الاستدلال الذي يقتضي، في معجزات محمد عليه السلام، أنها دالّة كدلالة معجزات موسى عليه السلام. فالقوم، بهذه الأسئلة، يطرقون على أنفسهم فسادَ مذهبهم، من حيث يزعمون أنهم يصححونه ويفسدون مذهب مخالفهم. ولو أنصفوا لعلموا أن الطريقة في الأخبار والمعجزات واحدة، فيما نُقِلَ عن موسى ومحمد عليهما السلام.

وربما تهوّسوا بأن معجزات محمد عليه السلام، نقلها أتباعه، ومَن دان بنبوّته، فقهروا النقَلة، وأكرهوهم على النقل، أو خوّفوهم من تركه، وجمعوهم على ذلك؛ وليس كذلك معجزات موسى؛ لأن الفرق المختلفة قد نقلتها، على اختلاف دينها، وعداوة بعضها لبعض. وهذا في نهاية البعد؛ لأن المعتبر، عندنا، هو بوقوع العلم بالمعجزات. فإذا حصل العلم الضروريّ فالقدح في المخبرين ووصفُهم بالقهر، والغلبة، أو الاختصاص بدين واحد، لا وجه له؛ لأن الحجة قد حصلت بالمعرفة الواقعة. فما عدا ذلك وجوده كعدمه؛ ولا يكون القدح فيه بأكثر من عدمه. فإذا كان، لو كان معدومًا زائلًا لم يؤثر، فكذلك إذا كان حاله ما ذكروه. ولو كانت الأخبار تتغيّر، بالقهر والتخويف، لكان أكثر ما علمناه من أخبار الملوك

وغيرهم كان يجب ألّا نعلمه؛ وثبوت العلم به يدلّ على فساد هذه الطريقة.

ولو أن رجلًا قُهِر على دراسة ما يحفظ كان لا يمنعه ذلك من الحفظ، إذا أكثر منه؛ ويحلّ القهر في ذلك محلّ الاختيار. فكذلك القول، في المخبرين عمّا علموه باضطرار، أن المعتبر أن يخبروا عن ذلك، وقد بلغوا قدرًا من العدد. فالقهر فيه كالاختيار.

فصل فيما يجب أن يُنقَل من الأخبار، وما لا يجب ذلك فيه

[في بيان أن نقلّ الأخبار أو عدم نقلها يرجع إلى قوّة الدواعي التي تؤثر في ذلك]

قد ثبت، وصحّ أن ترك إظهار الخبر، والكفّ عنه، أشقّ على النفس من إظهاره؛ وإن كان أقرب إلى الراحة. فهو مخالف، في ذلك، لكثير من الأفعال التي تجعل العاقل يؤثر الكفّ عنها، دون الإقدام عليها. ولهذا الوجه يشقّ على النفس حفظ السر وكتمانه، حتى مُدِح حافظه والتاركُ لإظهاره، ونُسِب إلى الحزم والعقل، كما نُسِبَ مُظْهِره إلى خلافه. ولذلك قلّ مَن يحفظ السر في الناس، وكثر مَن يُبديه ويُظهره. وكأن النفس تستروح إلى إظهار ذلك. فلذلك تقوى الدواعي في إظهاره، كما تقوى في سائر ما يستروح الناس إليه، وتجد عنده راحة، وتخلصًا من ضيق صدرٍ، وغمّ، وألم.

فهذا هو الأصل في الأخبار، وإن كان لا يمتنع أن تقوى الدواعي إلى كتمانها في بعض الأحوال. ولذلك ظنّ بعض المتكلمين أن انتشار الأخبار من باب الطباع، لا من باب الاختيار؛ لأنه رأى النفوس عليها مجبولة، والدواعي فيها قوية. فظنّ أنه خارج عن الاختيار، داخلٌ في الطباع والاضطرار. ورأى أن الأخبار لا يصح أن تنكتم، ولا تظهر؛ فعدّه لذلك من باب التسخير والطبع.

وليس الأمر كما قدّره، وإنما يجب، في الأخبار، ذلك من جهة دواعي النفس، على ما ذكرناه؛ لأن المتعالم من حال الواحد منّا أنه متى ضاق صدرًا بأمرٍ طلب التخلّص منه؛ ومتى علم الراحة في بابٍ طلب الثبات عليه.

ولهذا الوجه يطلب العقلاء المعرفة، والوقوف على علل الأمور العارضة؛ لأن الجهل بذلك يضيّق الصدر، فيستروح العاقل إلى إزالته بطلب البصيرة، والكشف.

وقد ثبت أيضًا أن الدواعي قويةٌ إلى إظهار ما يختصّ به المرء من المحاسن والفضائل. ومن جملة ذلك إظهارُ ما يختصّ معرفته لمَن لا يعرف ذلك. فهذا أيضًا، وجه في قوة الدواعي إلى إفادة الغير الأمورَ التي لا يعرفها؛ لأنه من باب الإحسان، والإنعام، والأخذ عليه بالفضل. فهذا أيضًا من دواعي إظهار الأخبار. وربما اقترن إلى هذه الدواعي، كونُ ذلك الحادث من الباب الخارج عن العادة، المستطرفِ عند السامع، النادرِ في الحوادث، فتكون الدواعي إلى نقله أقوى. فإن انضاف إلى ذلك أن يكون الأمر من باب الديانات قويت الدواعي في نقله، وحصلت لها مزية، على ما يخرج من هذا الباب.

فإذا كان الناقل ممن يتديّن بذلك، ويعتقد وجوبَ نقله، فهو أوكد في هذا الوجه. وإذا كان من الباب الذي يتعلّق بالتكليف فالمكلّف الحكيم، جلّ وعزّ، لا بد من أن يقوّي الدواعي إلى نقله، ليتم من التكليف ما أراده.

فإذا صحّ ما ذكرناه من وجوه الدواعي، وغيرهما مما لم نذكره، فقد صحّ بصحته أن في الأخبار ما لا بد من أن يكون منقولًا، ولا يجوز فيه خلافه؛ وفيها ما الأقرب أن يكون منقولًا، وإن جاز خلافه؛ وفيها ما قد يتساوى فيه حال الطرفين لبعض العلل؛ فلا يمتنع في بعضها ألّا يجب نقله، ولا يحسن إذا كان من الأمر الذي لا يفيد نقله، من الظهور والإظهار، إلا ما هو عليه.

ولهذه الجملة، قلنا إن الكتمان الذي لا يجوز على الجمع العظيم هو ترك نقل ما الحاجة تدعو إلى نقله، ويحصل، بنقله، من الفائدة ما لا يحصل فيه قبل نقله.

فأما ما لا تمسّ الحاجة إليه من نقل المأكل، والأحوال المستمرة، وطلوع الشمس وغروبها، وما يتصل بالمعايش، إلى غير ذلك، لا يُعَدّ كتمانًا؛ فلا يمتنع على الجمع العظيم أن يتركوا نقل ذلك.

فأما إذا كان الأمر المنقول مما تقوى الدواعي إلى نقله، لحاجة الناس إلى معرفته، أو لأنه من الأمور العجيبة، أو النادرة المستطرفة، أو الخارجة عن العادة، فنقله واجب. ولذلك لا يجوز أن يحدث في الموسم الفتنة العظيمة، ولا يُنقل ذلك، أو في الجامع محاربة عظيمة ولا ينقل ذلك، وإن كنّا نجوّز منهم ألا ينقلوا قراءة الإمام في صلاته، ولو أن الإمام معها في صلاته سهوًا ظاهرًا خارجًا عن العادة لم يجز أن لا ينقل. وما يفعله مما يجري على طريقة العادة قد يجوز ألا يُنقل.

وهذه أمور معقولة لا يفتقد في صحتها إلى بيان عللها؛ لأنه ليس يجب في كل أمر نعلمه أن نعرف علله، سيّما إذا كان من باب الدواعي، فإن الجملة فيها تغني عن التفصيل.

واعلم أنه لا يمتنع في الأمر، الذي ينقل حالًا بعد حال، أن يضعف، فيما بعد، نقلُه، لأن يتكرر النقل فيه، قد حلّ محل الأمور الظاهرة في الأصل.

فكما أنها لا يجب أن تنقل، فكذلك ما حصل في نقله التكرّر والاستمرار على الوجه الذي ذكرناه.

ولهذه الجملة، قد يفارق قرب العهد، في باب الأخبار، لبُعد العهد، إلا أن يحصل فيهما ما يوجب الدينُ اتفاقهما في النقل.

ولهذه الجملة، نقول في الخبرين، إذا كانت حالهما واحدة، والعهدُ واحدًا، فغير جائز أن يُنقل أحدهما دون الآخر. وإنما يجوز افتراقهما في ذلك إذا افترقا في بعض الوجوه الداعية إلى نقله.

فإن قيل: إنكم، كما وجدتم الدواعي إلى نقل الأخبار وجوهًا، فقد عقلتم، عن نقلها، صوارف، وربما كانت أقوى من الدواعي، وربّما قابلتها، فكيف السبيل، مع ذلك، إلى القول بأن في الأمور، ما يجب أن ينقل؟

قيل له: إن الأصل فيها الدواعي[(١)] المقتضية لنقلها. وأما الصوارف[(٢)] فهي الأمور العارضة، نحو تخويف يقع من سلطان، وقهر، ومواطأة على ما يوجب الكفّ عن النقل. وكل ذلك مما يعرض. وإذا عرض لم تخْفَ الحال فيه. وإذا وجدناه جوَّزنا أن يكون سببًا في ترك النقل. وإذا لم نجده فالنقل واجب إذا اختصّ بما ذكرناه.

على أنه يبعد، فيما يجب نقله، أن يؤثر فيه ما ذكرته، لأن التخويف إنما يقتضي إظهار النقل. وقد يجوز ألا يظهر، ويقع، مع ذلك، النقلُ.

وعلى هذا الوجه نثبت ما نقوله من نقل معجزات الرسول، عليه السلام في الكفار وغيرهم، ونثبت نقل فضائل عليّ، رضي الله عنه، وإن وقع التخويف الشديد من نقله. وإنما كان كذلك لأن ما يُترك نقلُه، لهذا الوجه، فإنما لا ينقل على وجه مخصوص، وينقل على غيره من الوجوه، ولأن السبب في ذلك لا يلبث أن ينكشف، فتظهر، عند ذلك، الأخبار، كما تظهر العلوم التي يختصّ بها الإنسان، وإن خوّف من ترك إظهارها. فالصوارف لا يجب أن تكون مؤثرة في كل شيء، بل يجب أن يُنظر فيها، وتقرّ على الوجه الذي يقتضي الدليل أن تقرّ عليه.

فإن قال: إذا كنتم تجعلون الحجّة العلمَ الواقع عند الأخبار، دون نفس الأخبار، فما الحاجة بكم إلى ما أوردتموه في هذا الباب، وقد علمتم أنه تعالىٰ إذا أراد إقامة الحجّة فلا بد من ورود الأخبار، على الوجه الذي يقتضي العلم، حتى لو جاز، في ذلك الأمر، ألّا ينقل، لكان تعالىٰ يخلق العلم، من دون خبر، أو يلطف للمخبرين ويقوّي دواعيهم؟

قيل له: إن الأمر في بعض الأخبار كما ذكرته، وليس جميعها يجري على هذا الحدّ، لأن فيها ما لا يتعلّق التكليف به، وفيها ما يتصل بأمور الدنيا

---

(١) راجع الحاشية (١) صفحة ٥٤ من هذا الجزء.

(٢) الصَّارف: ما لأجله يمتنع القادر من الفعل على بعض الوجوه. وقد يقال: هو العلم أو الظن أو الاعتقاد بكون الفعل قبيحًا. وفي حق الباري يقال: هو العلم بكون الفعل قبيحًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٤). ما له ولأجله لا يختار الفاعل الفعل. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

وأحوالها، ولأنّا، كما نحتاج إلى أن نعلم صحة الأخبار وما تؤدّيه في الأمور، فقد نحتاج أن نعلم انتفاء كثير من الأمور، من حيث لم يتواتر الخبر بها.

وعلى هذا الوجه، نبني كثيرًا من الكلام في المعجزات. فإذا صحّ ذلك ظهر ما ادّعيناه من الحاجة إلى ما أوردناه في هذا الباب.

واعلم أن كل أمر يقتضي إظهارُه فضيلة للمظهر لا يمتنع أن يقع التنافس في إظهاره، فيكون ذلك مقويًا للدواعي، ويفارق حاله حالَ ما يختصّ الإنسان من الأفعال التي لا يُتنافس فيها.

وهذه الطريقة معروفة فيما يتنافس الناس فيه من الأمور التي تقتضي فيهم الفضائل، بل ربّما تنافسوا فيما يُتَصَوَّر أنه كذلك، وإن لم يكن من هذا الباب.

فإذا صحّ ذلك كان علم الناقل بأن غيره ينقل، كما ينقل هو، وإن لم ينقل ظهر ذلك الأمر بنقل غيره، أو جوّز أن يظهر بنقل غيره، من أعظم الدواعي إلى نقل ذلك.

فهذا الوجه مما يجب إضافته إلى ما قدّمناه من دواعي النقل.

فأما ما يتصل بأمور الدنيا فقد تدعو الدواعي الكثيرة المتصلة بالمعايش، والاكتساب، وسائر الأحوال، إلى نقله، مما ذكره يطول. فعلى هذه الطريقة، تحرَّر الكلام في هذا الباب.

فصل فيما لا يجوز فيه الكتمان، وفيمن لا يجوز ذلك عليه وما يتصل بذلك

[في بيان أن الكتمان غير جائز من الجمع العظيم مع وجود الداعي إلى الإظهار]

قد يجوز الكتمان على كل واحد بعينه في الأمور، كما يجوز الكذب عليه، لأغراض تخصّه. فأما الجمع العظيم، إذا عرف أمرًا تدعو الدواعي إلى نقل مثله، فغير جائز أن يكتمه، ولا يظهره إلا بمواطأة، أو شبهة جامعة لها على ذلك، أو خيفة، أو رهبة إلى ما شاكله. ومتى لم تحصل هذه الأمور، ولا حصل ما يقوم مقام نقلها وإظهارها، فالكتمان غير جائز عليها، إذا كثر، كما لا

يجوز عليها الاتفاق على الكذب في الخبر الواحد. [والذي] لا يجيز عليهم كتمان أمرٍ معيّن، كما لا يجيز عليهم الاتفاق في كذب معيّن.

فأما إذا كان المكتوم أمورًا مختلفة، والمخبَر عنه أمورًا مختلفة، وليس لبعض ذلك تعلّق ببَعْضٍ، فلا يمتنع جواز ذلك عليهم، كما أن اجتماع الجمع العظيم على مأكل واحدٍ لا يجوز أن يكون إلا كداعٍ لجمعة.

فأما على أمور مختلفة فغير ممتنع أن يُتفقَ عليه، في وقت وأوقات، لما تقتضيه الشهوات والحاجات. وصار الكتمان والكذب في الأمر الواحد يمتنعان على الجمع العظيم لوجه واحد، وهو ما قدّمنا ذكره، من قوّة الدواعي إلى إظهار ما علموه.

وقد علمنا أن هذا الداعي، كما يقتضي ترك الكتمان، فكذلك يقتضي الضد، ولأنهم إذا لم يصدقوا لم يظهر ما عرفوه، كما أنهم إذا كتموا لم يظهر ما عرفوه. فإذا امتنع أحد الأمرين للغرض الذي قدّمناه، امتنع الغرض الآخر.

فلهذه العلّة، قال شيوخنا: إن الكتمان لا يمتنع فيما ذكرناه، كامتناع الكذب، وإن لم يثبتوا هذه العلّة على هذا الحد. وعلى هذا الوجه منعنا في الرسول عليه السلام أن يكذب فيما يؤدّي عن الله تعالىٰ، وإن.....(١) ولا ينقل مثل حال الحاجة ولا يجوز عليه.....(١) بمنزلته في الوجه المخصوص الذي قدّمنا.....(١) الأُمور الظاهرة، ويجوز أن يكتمها، وأ.....(١) إذا كان بالنقل يظهر. فأما إذا كان.....(١) ما هذه حاله. واعلم أن الجمع العظيم.....(١) بل لا بد من أن يظهر، ثم يحصل النقل لأن.....(١) حال، فلا بد من أن ينكشف أمرها؟؟.....(١) حال ذلك الأمر من حال ما يحصل فيه.....(١) لبعض هذه الأسباب، فيجب أن لا.....(١) فيتميّز ما يختصّ مما لا يختصّ به فكذلك.....(١) من مخاطبة، واجتماع، ومراسلة ومكاتبة.....(١) إلى الشك في كثير من الأمور لأن هـ.....(١) فلا بد من ظهور الخبر على هذا الحدّ.....(١) وإن جوّزنا عليها أن تكذب في

(١) غير واضح بالأصل.

الأخبار. . . . .[1] الأخبار المنقولة لأنّا إذا ميّزنا. . . . .[1] فيما اختصّ بذلك أن يكون كذبًا. . . . .[1] غير الطريقة التي ذكرناها لأنه. . . . .[1] في الجمع العظيم إلى نقله عظيمة. . . . .[1] جلّ وعزّ من تقوية الدواعي إلى ما. . . . .[1] فيما يجب نقله لأمر يرجع إلى الذ. . . . .[1] نقول فيما يقتضي الدين نقله إنه إذا. . . . .[1] وإن أغنى غيره عنه فالحكم في ذلك. . . . .[1].

آخر الجزء الخامس عشر. . . . .[1]

وسلّم بـ. . . . .[1]

يتلوه إن. . . . .[1]

الواقع عن. . . . .[1]

(١) غير واضح بالأصل.

فهرس المحتويات

الكلام في النبوَّات

الكلام في الجنس الثاني من النبوَّات
الكلام في المعجزات

الكلام في الأخبار